

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

# राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत




नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)







महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
**राज्य मराठी विकास संस्था**
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

## निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

**स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.**

# नवभारत

वर्ष ३१ ] जुलै १९७८ [ अंक १०

**निळी जखम**
(डॉ. म. ना. वानखडे यांचे संस्मरण)
रा. ग. जाधव

**हिंदूंच्या धार्मिक व सामाजिक सुधारणांचा इतिहास**
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

**मानव आणि मार्क्स**
प्रभाकर पाध्ये

**ग्रंथ-परीक्षण**
चार्वाक-समीक्षा
मराठवाडा संशोधन मंडळ वार्षिक
गाभारा, इत्यादी.

**समतेची संकल्पना**
बर्नार्ड विल्यम्स

वार्षिक वर्गणी १८ रु. अंकास २ रु.











अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशालामंडळ वाई, संचालित मासिक
( महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत )

# नवभारत

वर्ष एकतिसावे : अंक दहावा
जुलै १९७८







पत्रव्यवहार :
संपादकीय : भा. ग. सुर्वे
प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई-४१२८०३
व्यवस्थापकीय : पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक ‘ नवभारत ’ मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई ( जि. सातारा )

वार्षिक वर्गणी १८ रु. किरकोळ अंकास २ रु.

अनुक्रमणिका






## ❀ लेखक परिचय ❀

**रा. ग. जाधव** :

मराठी समीक्षक, मराठीचे माजी प्राध्यापक व विश्वकोशाच्या मानव्य विद्या कक्षेचे प्रभारी विभाग संपादक, वाई.

**तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी** :

विद्वान, विचारवंत, लेखक व विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक, वाई.

**प्रभाकर पाध्ये** :

मराठी साहित्यिक, सौंदर्यमीमांसक, पत्रकार व विचारवंत, पुणे.

**बर्नार्ड विल्यम्स** :

केंब्रिज विद्यापीठात तत्त्वज्ञानाचे 'नाइटस्ब्रीज प्राध्यापक' व 'देकार्त : द प्रोजेक्ट ऑफ प्यूअर इन्क्वायरी' इ. ग्रंथांचे लेखक.

**सु. र. देशपांडे** :

मराठी विश्वकोशात इतिहास, पुरातत्त्वविद्या, राज्यशास्त्र आदी विषयांचे संपादक, वाई.

**शिवाजीराव चव्हाण** :

मराठीचे प्राध्यापक, वाई कॉलेज ऑफ आर्टस् ॲण्ड कॉमर्स, वाई.

**सतीश कुलकर्णी** :

मराठी विश्वकोशात अभियांत्रिकीच्या तांत्रिक, यांत्रिक, विद्युत् इ. शाखांचे संपादक, वाई.

**य. त्र्यं. भालेराव** :

सेवानिवृत्त डॉक्टर व मराठी विश्वकोशाचे एक अभ्यागत संपादक, वाई.

**अ. र. कुलकर्णी** :

मराठी कथाकार व मराठी विश्वकोशात मराठी, इंग्रजी व यूरोपीय इ. भाषा-साहित्यांचे संपादक, वाई.

अनुक्रमणिका








## संपादकीय

---

### वॉश घेऊन फ्रेश झालेली मराठी

यंदाच्या साहित्यसंमेलनाचे अध्यक्ष श्री. पु भा. भावे यांनी बाथरूममध्ये वॉश घेऊन फ्रेश होणाऱ्या स्त्रियांचा सौम्यपणे आणि स्त्रीदाक्षिण्याशी सुसंगत ठरेल अशा रीतीने निषेध केला आहे. त्याऐवजी त्यांनी न्हाणीघरात हातपाय–तोंड धुवावे, चार चुळा भरून टाकाव्या आणि ताजेतवाने, तरतरीत व्हावे अशी भावे यांची शिफारस आहे. महाराष्ट्रीय स्त्रिया अगदी साध्या गोष्टींचे वर्णन करण्यासाठी परभाषेचा आश्रय का घेतात ?

आज महाराष्ट्रीय पांढरपेशा वर्गातील स्त्रियांत इंग्रजी शिक्षणाचा इतका प्रसार झाला आहे, की केवळ आपल्याला इंग्रजी येते हे दाखविण्यासाठी बोलण्यात इंग्रजी शब्दांची पेरणी करण्याचे कुणा बाईला कारण उरलेले नाही. सर्वसाधारण मध्यमवर्गीयांचे हात जेथपर्यंत पोचतात त्याच्या पलीकडच्या वर्तुळात आपण वावरतो हे दाखविण्यासाठी एखाद्या बाईला कदाचित् इंग्रजीचा वापर करावा लागेल. पण त्याच्यात एक विशिष्ट शब्दावली असेल. गॅजेट्सच्या, स्थळांच्या, विमानांच्या आणि मोटारगाड्यांच्या, इ. नामांनी ती ओतप्रोत असेल आणि ह्या शब्दांचे उच्चार, त्यांच्यावरील आघात वैशिष्ट्यपूर्ण असतील; गिरगाव–दादर किंवा पुणे येथील शाळांत शिकलेल्या मुलींना प्रौढ वयात कष्टानेच ही कौशल्ये कमावता येतील आणि त्यांवरील त्यांचा काबूही काहीसा डळमळीत राहील. पण लोकलगाड्यांतून ऑफिसला जाणाऱ्यायेणाऱ्या, संध्याकाळी परतताना दमलेल्या, चिडचिडलेल्या संसारी स्त्रियाही कधी एकदा घरी पोचते आणि वॉश घेते असे आपल्याला झाले आहे असे एकमेकींना स्वाभाविकपणे सांगत असतील. ह्याच्यात काहीच कृत्रिमपणा, आढ्यता नसते. ह्या बाया इंग्रजीचा का आश्रय घेतात ?

कदाचित् असे असणे शक्य आहे, की न्हाणीघर आणि बाथरूम ह्या दोन वेगळ्या वस्तू आहेत. त्यांच्यांत महत्त्वाचे साम्य असले, तरी त्यांची रचना, रूप त्यांच्यांत आढळणाऱ्या वस्तू यांच्या बाबतीत त्यांच्यांत महत्त्वाचे भेदही आहेत. वेणीफणी करून, अंग धुवून स्वैपाकाला लागणाऱ्या स्त्रिया आणि वॉश घेणाऱ्या, ज्याच्यासाठी 'सौंदर्यप्रसाधन' हा शब्द शोधून काढण्यात आला आहे, ते करणाऱ्या स्त्रिया ह्या वेगवेगळ्या पद्धतीने जगणाऱ्या स्त्रिया आहेत. अंग धुण्याचा, स्नानाचा संबंध जितका स्वच्छतेशी तितकाच सोवळ्याओवळ्याशी आहे. वॉश घेण्याचा संबंध स्वच्छतेशी आणि ताजेतवाने, टवटवीत, प्रफुल्ल असण्याशी आणि वाटण्याशी आहे. वॉश घेणाऱ्या स्त्रियाही स्वैपाक करतात, कष्ट उपसतात, मायेच्या माणसांसाठी निष्ठेने खपतात; पण आपण एक व्यक्ती आहोत, जीवनातल्या आनंदाचा, रसाचा आस्वाद घेत जगण्याचा आपल्याला इतर कुणाही व्यक्तीइतकाच अधिकार आहे असेही त्या मानतात. ह्यासाठी त्यांना आकर्षक दिसायचे असते, आपली वृत्ती ताजीतवानी राखायची असते, तिला मधूनमधून ग्रासणारा मलूलपणा झटकून टाकायचा असतो. ह्यासाठी त्या 'वॉश' घेतात. ती एका वेगळ्या जीवनसरणीतील कृती आहे. तिला मराठीत नेमका, सुटसुटीत, रुळलेला असा शब्द नाही. 'वॉश' बरोबर 'फ्रेश'ची जी सांगड जुळली आहे ती बहुधा यमकाकांक्षेची जी स्वाभाविक मानवी प्रवृत्ती आहे तिच्यामुळे जुळली असावी.

अनुक्रमणिका

आज सत्तरीला पोचलेली पिढी नात्यातील व्यक्तींचा उल्लेख करण्यासाठी 'फादर', 'वाइफ्', 'कझिन' अशा इंग्रजी शब्दांचा वापर करीत असे. ही हास्यास्पद प्रथा होती हे मान्य करूनसुद्धा ती रूढ होण्याची काही कारणे होती हे ध्यानात घेतले पाहिजे. उदा. 'बाप' हा शब्द घ्या. 'मोरूचा बाप त्याला म्हणाला ......' हे एक विनोदी वाक्य म्हणून चिरस्थायी झाले आहे आणि ते मोरूपेक्षा बापामुळे झाले आहे. पण बिचारा हा धडा लिहिणारा माणूस काय करू शकणार होता ? 'जॉन्स फादर', 'अवर फादर इन हेवन', 'धि फादर ऑफ् धि नेशन' ह्या तीन्ही संदर्भांत 'फादर' हा एकच इंग्रजी शब्द व्यवस्थित बसतो. एक जीवशास्त्रीय व सामाजिक नाते आणि त्याच्याशी संलग्न असलेल्या प्रेम, जवळीक, दरारा, भरवसा, आदर इ॰ अनेकविध भावना ह्या एका शब्दाकडून वेगवेगळ्या संदर्भांत यथोचित व्यक्त होतात. पण मराठीत 'जॉनचा बाप' म्हणणे असभ्य ठरेल. 'जॉनचे वडील' म्हणावे लागते. पण 'अवर फादर इन हेवन'चे काय ? 'आकाशातील बाप' हा टिंगलीचा विषय झाला आहे. 'स्वर्गस्थ पिता' असे काहीतरी म्हणावे लागेल. पण 'पिता' हा मराठी शब्द नाही. बहुसंख्य मराठी माणसांना अपरिचित असलेला तो एक परका शब्द आहे. ह्या शब्दाशी त्यांच्या भावना निगडित झालेल्या नाहीत. 'विठ्ठला ! बापा !' ह्या आर्त हाकेतील 'बाप', हा एकदम साधा, अस्सल असा मराठी शब्द सभ्यतेच्या काही कल्पनांनी अवघडून गेल्यामुळे आपण गमावून बसलो आहोत. अशीच गोष्ट 'बायको'ची आहे. आज मध्यमवर्गीय मराठी माणून स्वतःच्या बायकोचा 'बायको' असा उल्लेख न गांगरता करू शकतो हे सामाजिक जीवनात अधिक मोकळीक निर्माण झाल्याचे लक्षण आहे. पण एखादा उपस्थित माणूस वयाने खूपच कनिष्ठ असल्याशिवाय किंवा त्याचे आपले जवळचे संबंध असल्याशिवाय त्याच्या बायकोचा 'तुमची (तुझी) बायको' असा निर्देश करणे आपल्याला अप्रशस्त वाटेल. पण 'तुमची पत्नी' असा तिचा निर्देश करणेही वाजवीपेक्षा अधिक औपचारिक ठरेल. ह्या आपत्तीतून निसटायचा एक मार्ग म्हणजे अशा जोखमीच्या नात्यांचा निर्देश करण्यासाठी इंग्रजी शब्दांचा वापर करणे.

आज असंख्य मराठी माणसे ट्रक चालविण्यात, मोटारगाड्या दुरुस्त करणाऱ्या दुकानांत, विमानतळावर, छोट्यामोठ्या कारखान्यांत गुंतलेली आहेत. वेगवेगळ्या प्रकारच्या यंत्रांचा, यंत्रांच्या भागांचा, प्रक्रियांचा निर्देश करण्यासाठी त्यांचे रूढ इंग्रजी शब्द, त्यांच्यावर गावरान मराठी उच्चारांचा व्यवस्थित छाप मारून, ती नैसर्गिकपणे वापरतात. हे शब्द आता मराठीत प्रविष्ट झाले आहेत असे मानायचे की नाही ? ह्या शब्दांच्या जागी संस्कृत शब्दांपासून बनविलेल्या शब्दांची योजना करणे अशक्य नाही. पण एक तर तो कृत्रिम खटाटोप ठरेल. दुसरी आणि खरी महत्त्वाची गोष्ट अशी, की ह्या संस्कृतोत्पन्न शब्दांच्या साहाय्यानेच हे व्यवहार पार पाडायचे असा आग्रह कुणी धरला तर हे व्यवहारच कुंठित होतील. असा संस्कृतनिष्ठ किंवा मराठीनिष्ठ माणूस काय म्हणतो आहे हे इतर कुणाला कळणार नाही आणि खुद्द त्यालाही आपण जे म्हटले त्याने आपल्याला अभिप्रेत असलेला अर्थ बरोबर व्यक्त झाला आहे की नाही ह्याची खात्री असणार नाही. हे सर्व शासकीय तांत्रिक व्यवहार आपण परकीय समाजापासून स्वीकारले आणि ते स्वतःच्या परकीय परिभाषेसहित आपल्या समाजात रुळले. ही परभाषिक परिभाषा मराठीत रुळण्याचे एक प्रमुख कारण म्हणजे आपले राजकीय पारतंत्र्य. पण हे एकमेव कारण नाही- त्याचे दुसरे तितकेच महत्त्वाचे कारण हे, की शासकीय, तांत्रिक किंबहुना सर्वच सांस्कृतिक क्षेत्रांत आपल्या समाजाची निर्मितिक्षमता अगदी क्षीण होती. आपण हे सारे व्यवहार उसने घेतले आणि म्हणून त्यांची परिभाषाही उसनी घेतली. आपण स्वतःचे व्यवहार उभारण्याची, जोमदार व विस्तृत करण्याची उपक्रमशीलता दाखविली नाही.








मराठी भाषा म्हणजे मराठी माणसे बोलतात ती भाषा, असे असेल तर आजच्या सर्व प्रकारच्या सामाजिक व्यवहारांच्या संदर्भात मराठीला तिचे निश्चित, सुस्थिर आणि पर्याप्त असे स्वरूप अजून प्राप्त झालेल नाही, हे स्वरूप अजून घडविले जात आहे, असे म्हणावे लागते. नाट्य-प्रयोगाच्या आरंभी 'श्रेयनामावली' ची घोषणा करताना 'प्रकाशयोजना' कुणी केली हे सांगतात; पण पडद्यामागे प्रकाशयोजना प्रत्यक्षात करणारी मंडळी वेगवेगळ्या प्रकारचे दिवे, प्रकाशाचे कोन व रंग यांच्याविषयी बोलताना इंग्रजी शब्दच वापरतात. छापील नाटकात 'रुक्मिणी प्रवेश करते' अशी सूचना चौकोनी कंसात असली, तरी स्टेजवर रुक्मिणीची एन्ट्री होते आणि प्रेक्षक दाद देतात ती एन्ट्रीला–दोन मराठी चित्रकार आपल्या किंवा इतरांच्या चित्रांविषयी बोलताना इंग्रजी शब्दच वापरतात. 'सत्यकथेत' चित्रकलेवर समीक्षणात्मक लेख लिहिताना ते ह्या शब्दांऐवजी संस्कृत शब्द वापरतात आणि त्यांचा अर्थ कळावा म्हणून त्यांच्यापुढे कंसांत मूळ इंग्रजी शब्द देतात. पण 'सत्यकथा' जेथे छापतात त्या छापखान्यात कामगार एकमेकांच्या व आपापल्या कामाविषयी बोलताना इंग्रजी शब्दच वापरतात.

आपल्या सामाजिक घडणीमुळे मराठी भाषा दोन बाजूंनी वंचित झाली आहे. शास्त्री-पंडितांनी घडविलेली संपन्न शास्त्रीय परिभाषा त्यांच्या ग्रंथांत आणि वादविवादांत बंदिस्त राहिली. सुसंस्कृत मराठी भाषिकांच्या लौकिक भाषेचा ती कधीही भाग बनली नाही. पेशवाईत किती ब्राह्मण सरदारांना, इनामदारांना 'न्याय-वैशेषिक' परिभाषा अवगत होती? उलट आमचे शेतकरी, सुतार, लोहार, तांबट, गवंडी यांनी आपापल्या व्यवहारासाठी घडविलेली परिभाषा ग्रांथिक, बौद्धिक व्यवहारापासून अलग राहिली. आज इतिहासात पहिल्यांदाच ह्या थरातील मंडळी बोलकी झाली आहे, लिहू लागली आहे. ही मंडळी आपापल्या अनुभवाने आणि व्यवहाराने घडविलेली आपापली विशिष्ट शब्दसंपत्ती घेऊन प्रगल्भ व्यवहारात आणि लिखित साहित्यात जेव्हा रुळतील तेव्हा मराठीचे प्रातिनिधिक असे रूप तिला लाभेल. आज सर्व दरवाजे उघडे ठेवण्याची गरज आहे.

अनुक्रमणिका








प्रा. रा. ग. जाधव

# निळी जखम

## [ डॉ. म. ना. वानखडे यांचे संस्मरण ]

डॉ. वानखडे यांचे आकस्मिक निधन हा आमच्या एक तपभराच्या निकट संबंधाचा दुःखद शेवट ! त्यातील व्यक्तिगत हानी मोठी आहेच. अशीच व्यक्तिगत हानी जाणवणारा मराठी विचारवंतांचाही एक मोठा वर्ग महाराष्ट्रात आहे. आपल्यातील व आपल्यासारखाच एक अभिरुचिसंपन्न, बुद्धिवादी व समाजसन्मुख सहकारी अवचितपणे आपल्यातून उठून गेला, याची व्यथा त्या मोठ्या वर्गातील प्रत्येक व्यक्तीला जाणवेल. कोणत्याही लहानथोर विचारवंताचा मृत्यू ही एक सामाजिक हानी असते. डॉक्टरांचा लौकिकातील अस्त निश्चितपणे या प्रकारची सर्व समाजाची कधीही भरून न येणारी हानी आहे. ही हानी अधिकच तीव्र भासते; कारण डॉक्टर हे दलित समाजाचेही होते. या समाजाला दलितत्वाच्या कक्षेबाहेर काढून आधुनिक संस्कृतीच्या मध्यधारेत आणून सोडण्याची अभूतपूर्व प्रक्रिया आपल्या देशात जारी आहे. ही प्रक्रिया गतिमान करण्यासाठी अनेक डॉक्टर्स दीर्घ कालपर्यंत आपल्यात उभे असणे आवश्यक होते. आहेही ! वयाच्या ऐन पन्नाशीत–जेव्हा विचारांची, कृतीची व कार्यक्षमतेची परिपक्वता माणसाला प्राप्त होत असते तेव्हाच– अशी माणसे मावळू लागली, तर त्या प्रक्रियेलाही खीळच बसते. वानखड्यांच्या निधनाने हेही आता घडून गेले आहे. दलित समाजाला, दलित साहित्याच्या चळवळीला डॉक्टराची गरज होती, हे खरेच; पण त्यापेक्षाही अधिक गरज दलितेतर समाजालाही होती. बहुजिनसी समाजात विचारवंतांवर केले जाणारे दावे हे या प्रकारे विरोधाभासात्मक (पॅराडॉक्सिकल) ठरावेत, हे स्वाभाविक असते; कारण एका वर्गाचे हितसंबंध दुसऱ्या वर्गात अटळपणे गुंतलेले असतात व त्यादुसऱ्या वर्गालाच त्यांची अधिक कदर असते. भारतीय समाजाची ही आंतरिक संपुटात्मक संरचना लक्षात घेतली, तर डॉक्टरांचे महत्त्व एकाच वेळी दलित व दलितेतर अशा दोन्ही समाजांना, एकमेकांच्याही अधिक प्रमाणात का वाटावे, ते लक्षात येईल.

खुद्द डॉक्टरांच्याच व्यक्तिमत्त्वात अशी एक चमक होती, की जिचा संबंध अगदी दुरूनही दलितत्वाच्या विषण्ण जीवनप्रभेशी येऊ नये ! जन्मजात जातिविशेषांचे निरर्थकत्व निर्विवादपणे सिद्ध करणारे ते व्यक्तिमत्त्व होते. सहा फुटांहूनही अधिक उंची, सडसडीत बांधा, रेखीव अवयव, गोरा वर्ण, समोरच्या लक्ष्याचा मर्मभेद करणारे डोळे [ इथे मला हरिभाऊ आपटचांच्या प्रत्येक पुस्तकाला जोडलेले त्यांचे वर्णन आठवते ! ], अधिकारवाणीचा सूर असलेले बोलणे, अद्ययावत टापटिपीचा आकर्षक पेहराव अशा प्रभावी रूपगुणांनी डॉक्टरांची बाह्य प्रतिमा नटलेली होती. त्यांचे विद्यार्जन देशी व परदेशी पदव्यांनी श्रीमंत बनलेले होते. त्यांचे वागणे नि बोलणे एका सार्थ अहंकाराच्या लयीत उमटे आणि आत्मप्रत्ययाच्या ठाम रेषेपासून क्वचितच ढळत असे. ताठपणाने ते जसे उभे राहात; तसेच चर्चा करताना, भाषण देताना, विचार करताना ते ताठपणेच मनालाही उभे ठेवत. कसल्याच भल्याबुऱ्या मनोगंडांनी त्यांचे व्यक्तिमत्त्व कुठूनही चेपले गेलेले नव्हते. त्यांची अहंमन्यता नैसर्गिक होती आणि तिची जोपासना करू शकणारी व्यव-










अनुक्रमणिका

हारमान्य गुणवत्ता त्यांनी आत्मविश्वासपूर्वक संपादन केली होती. याचा सार्थ अभिमान खोट्या विनयाने कधी लपवावा, असा त्यांचा स्वभाव नव्हता. उलट आपल्या संपादित गुणवत्तेला परिपोषक ठरेल, असेच कार्यक्षेत्र लाभावे, यासाठी ते दक्ष असत. प्रथम श्रेणीची आपली शैक्षणिक करिअर त्यांनी जिद्दीने शैक्षणिक क्षेत्रातील उच्च स्थानावर नेऊन पोचविली आणि त्याही स्थानावरून ते लोकसेवा आयोगासारख्या, एका दृष्टीने शैक्षणिकच असलेल्या पण बऱ्याचशा स्वायत्त अशा, शासकीय क्षेत्रात सर्वोच्च पदावर विराजमान झाले.

डॉक्टराच्या लौकिक घडणीची ही प्रक्रिया पाहिली, की महाराष्ट्रातील मध्यमवर्गीय बुद्धिमान मुलाच्या विकसनाचा नमुना डोळ्यासमोर उभा राहतो. हे विकसन सरळपणे व सुलभपणे पार पडत असते, असे नाही. त्यातही अनेक अडीअडचणी नि अडथळे येत असतात. आर्थिक प्रतिकूलताच केवळ नव्हे, तर कौटुंबिक ताणबाणही त्या विकसनात निर्माण होतात. पण 'माझा विकास' ही त्यामागील प्रभावी प्रेरणा त्या सर्व प्रतिकूलतेवर मात करते. या 'माझ्या विकासा'त माझ्या कुटुंबियांचाही विकास अभिप्रेत असतो. आपण सर्व आज जिथे आहोत, तेथून बाहेर पडून कुठल्यातरी पुढच्या वरच्या टप्प्यावर आपणास जावयाचे आहे, ही ईर्षा मध्यमवर्गीय बुद्धिमान मुलांचा विकास घडवून आणत असते. डॉक्टरांची सगळी करिअर अशाच काहीशा प्रेरणेने घडली, असे वाटत राहते. ते उत्तम प्राध्यापक होते, कार्यक्षम प्राचार्य होते, यशस्वी शासनाधिकारी होते आणि या सर्व यशस्वी भूमिकांच्या अधिष्ठानी मध्यमवर्गीय अभ्युदयाचे एक रूढ तत्त्वज्ञान होते किंबहुना त्या तत्त्वज्ञानाची नकळत लाभलेली अढळ प्रेरणा होती.

या मध्यमवर्गीय अभ्युदयाच्या तत्त्वज्ञानाची एक गंमत असते : ते व्यावहारिक कक्षेत आत्मविकास साधू पाहणाऱ्या कुणालाही, कुणाचीही संमती न घेता व कसलीही वैचारिक बांधीलकी न पतकरता, स्वीकारता येते. त्यासाठी मनोमन विचारकलह करण्याची गरज नसते. आपला सामाजिक स्तर, आपले कुटुंब, आपले संस्कार, आपले स्थान वा दर्जा या सर्वांच्या, आहे त्या वस्तुस्थितीला कवेत घेऊन, मध्यमवर्गीय अभ्युदयाच्या मार्गाने कोणासही वाटचाल करता येते. अशी वाटचाल करता येते व तिची मंझिलही यशस्वीपणे गाठता येते, याचा जणू पुरावाच डॉक्टराच्या करिअरने निर्विवादपणे सादर केला आहे, असे वाटते. एक प्रकारची ही एलिटिस्ट [ Elitist ] धारणा जातिभेदांना ओलांडून जाते. तिचा पाठपुरावा आमच्या विचारवंतांनी क्वचितच केला, हे वानखड्यांच्या उदाहरणावरून अधिकच तीव्रतेने जाणवते.

सामाजिक गोष्टींची आस्था ( कन्सर्न ) व व्यक्तिगत विकासाची प्रेरणा यांची नाती क्वचितच सरळ असतात, असे दिसून येईल. ज्ञानविचारांनी संपन्न झालेली व्यक्ती आपापल्या कार्यक्षेत्रात कार्यक्षम असतेच. आणि आयुष्याच्या एखाद्या लवचिक टप्प्यावर अशी व्यक्ती जर एखाद्या सामाजिक कार्यक्षेत्राकडे वळली, तर ते क्षेत्रही ती आपल्या व्यक्तिमत्त्वाने भारून टाकण्यास समर्थ ठरते. तिच्या संपादित गुणवत्तेची जणू 'ट्रान्स्फर' या नव्या कार्यक्षेत्रात होते. डॉक्टर वानखडे डॉ. बाबासाहेबांच्या प्रेरक प्रभावाखाली होतेच. औरंगाबादच्या नागसेन वनात दलितांच्या शिक्षणाचे जे केंद्र त्यांनी उभे केले होते, त्या केंद्राच्या पायाभरणीचे काम इतर अनेक विद्यावंत-विचारवंतांच्या बरोबरीने डॉक्टरही करीत होते. तथापि या आद्यपर्वातील डॉ. बाबासाहेबांच्या तेजस्वी संपर्कात इतरांचे सामाजिक संवेदन रुजण्याच्या पहिल्या अवस्थेत होते. ते अंकुरित होण्यास अजून वेळ होता. त्याची पृथगात्मता व्यक्त होण्यास अधिक कालावधीची गरज होती. खरे तर, नागसेन वनाच्या पवित्र भूमीत 'हजारो फुले' फुलावीत, अशी मशागत डॉ. बाबासाहेबांनीच करून ठेवलेली होती. तिथे धर्म, कला, साहित्य, तत्त्वज्ञान यांसारख्या सांस्कृतिक अधिसंरचनेची (सुपरस्ट्रक्चरची) नवीन क्रांतिकारक निर्मिती करू शकणारे नवे प्रज्ञा-करुणायुग अवतरावे, नवी 'निळी पहाट' उमलावी, अशीच त्या द्रष्ट्या युगप्रवर्तकाची स्वप्ने होती. ती विफल- सर्वस्वी विफल- झाली नाहीत, एवढे मानण्याइतका पुरावा नागसेन-वनाने निश्चितच पुढे केलेला आहे. डॉ. वानखडे हे त्या पुराव्याची एक प्रतिमा होय.








ही प्रतिमा न्याहाळताना अनेक विचार मनात उलटसुलट दिशांनी वाहू लागतात : आपल्या पारंपरिक भारतीय समाजात सामाजिक परिवर्तनाची जी प्रक्रिया गेल्या शतकापासून कमीअधिक स्वरूपात चालू आहे, त्या प्रक्रियेतून दलित प्रज्ञा व प्रतिभा यांच्या प्रतिमा कशा चमत्कारिक रीतींनी घडत आहेत, याची जाण येऊ लागते. या घडणीचा जणू एक प्रोटो-टाइपच डॉक्टर वानखड्यांच्या रूपाने समोर उभा राहतो, असे वाटते. त्याकडे पाहताना मन अनेक अर्थांनी अस्वस्थही होत जाते.

डॉक्टरांचा जन्म १९२४ सालचा. भारतीय स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाने जेव्हा 'चले जाव'सारखे देशव्यापी आक्रमक रूप धारण केले, त्यावेळी डॉक्टर अठरा वर्षांचे होते. त्याच्या आसपासच डॉ. बाबासाहेबांच्या नेतृत्वानेही एक कणखर भूमिका धारण केलेली होती. पुढे स्वातंत्र्याचा सूर्योदय झाला, बाबासाहेबांनी नवे भारतीय संविधान देशाला दिले आणि बौद्ध धर्माचा स्वीकार करून दलित चळवळीला नवे दार्शनिक अधिष्ठान मिळवून दिले. विलक्षण घडामोडींचा हा कालखंड होता. तरुणांना स्वातंत्र्ययज्ञात भिरकावून देणारा, दलित युवकांना एका नव्या लढ्याचे आवाहन करणारा हा गतिमान कालखंड होता. डॉक्टर वानखड्यांच्या ऐन तारुण्याचाही हा कालखंड होता.

पण या राजकीय-सांस्कृतिक क्रतिपर्वात दलित युवकमनाला खेचून घेण्याचे सामर्थ्य नव्हते. जणू त्या क्रतिपर्वानेही तरुण दलित प्रज्ञाप्रतिभांना गावकुसाबाहेरच रोखून ठेवले होते. भारतीय संस्कृतीची ही शोकात्मिका आहे. तिने कोणत्याच सांस्कृतिक-राजकीय आंदोलनात दलितांना सहभागी होण्याचे सामर्थ्य दिले नाही. सांस्कृतिक मध्यधारेत हा समाज कधीच येऊ दिला नाही. दलितांविषयीचे एक सामाजिक औदासिन्य समग्र समाजाच्या कसोटीपर्वातही जपण्याचे चमत्कारिक धोरण भारतीय समाजाने बाळगले. त्यामुळे दलित प्रज्ञा व प्रतिभा यांना विकसनाच्या दिशाच उरल्या नाहीत. त्यांची 'हजारो फुले' फुलण्यास वावच राहिला नाही. या वस्तुस्थितीची तीव्र विदारक जाणीव डॉक्टर वानखड्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाकडे पाहताना होते. स्वतःचे शिक्षण, स्वतःची करिअर, स्वतःचा विकास यांच्यात हे बुद्धिमान व कर्तृत्वक्षम व्यक्तिमत्त्व गुंतून पडले, याचे एक कारण जसे त्यांच्या निसर्गदत्त ठेवणीत संभवते, तसे दुसरे कारण भारतीय समाजाच्या पारंपरिक कोतेपणातही संभवते. 'नेचर' व 'नर्चर' या द्वंद्वातून जर व्यक्तिमत्त्व घडत असेल, तर डॉ. वानखडे यांची मध्यमवर्गीय–जवळजवळ 'ब्राह्मणी'– घडण ही त्यांच्या स्वभावाइतकीच त्यांच्या परिस्थितीचीही जबाबदारी ठरते, असे मनात आल्यावाचून राहत नाही.

डॉक्टरांनी आवडीचा विषय निवडला, तो इंग्रजी. त्यांनी प्रबंध लिहिला तो वॉल्ट व्हिटमनच्या काव्यावर. त्यांनी व्यासंग केला तो इंग्रजी साहित्याचा. वर्तनरीती स्वीकारली ती इंग्रजीच. १९६८ साली ते अमेरिकेहून परतले. मला आठवते, मिलिंद कॉलेजच्या परिसरात त्यांची पहिल्यांदा ज्यावेळी ओळख झाली, त्या पहिल्यावहिल्या मुलाखतीत आम्ही बोललो, ते 'थिएटर ऑफ द ॲब्सर्ड' या विषयावर. अस्तित्ववादावर. या विषयावर मराठी प्राध्यापकांशी व प्राध्यापकांना बोलता येते, याचा एक मनस्वी आनंद त्यांच्या बोलण्यातून प्रतीत होत होता.

मराठीत आजवर काय काय घडले व सध्या घडत आहे, याची अर्थातच त्यांना पुरेशी कल्पना नव्हती. अमेरिकन इंग्रजी साहित्य, निग्रो साहित्य यांची मात्र त्यांना नेमकी कल्पना होती. अव्वल इंग्रजीच्या काळात मराठीची अवहेलना करणे व इंग्रजीचा पुरस्कार करणे ही उच्चभ्रू लोकांची फॅशन होती. परंतु डॉ. वानखडे यांना मराठी साहित्यात प्रवेश नव्हता, म्हणून ते 'इंग्रजीत' होते. कुठेतरी समग्र मराठी साहित्याच्या परंपरेने दलितांचा प्रवेश नकळत बंद केलेला होता. एक प्रकारचा दुरावा– 'एलिअनेशन'– मराठी साहित्यपरंपरेने निर्माण केलेला होता. हे साहित्य आपले वाटावे असे त्यात फार कमी आहे, ही जाणीव दलित साहित्यप्रेमी व्यक्तीत असावी ! हे खरे की खोटे, हे अजमावून पाहण्याइतकीही संधी तिला लाभलेली नव्हती. म्हणूनच दलित साहित्यप्रेम हे मराठीकडून मुरडले व इंग्रजीच्या क्षेत्राकडे वळले. डॉ. वानखडे हे या खेदजनक वस्तुस्थितीचे प्रतिनिधी होते, असे मला वाटते.

अनुक्रमणिका

आयुष्याचे एखादे उज्ज्वल प्रयोजन पुष्कळदा थोडया उशिरानेच माणसाच्या जीवनात प्रवेश करते. डॉ. वानखडे अमेरिकेतून परत नागसेन–वनात आले नि त्यांना एका नव्या प्रयोजनाचा साक्षात्कार झाला. अमेरिकेच्या स्वातंत्र्यदेवतेच्या पुतळयाने जणू त्यांना नवी दृष्टी लाभली. नागसेनवनात दलित युवकांची दुसरी पिढी तयार होत होती. ती पूर्णतः स्वातंत्र्याच्या वातावरणात उदयास आलेली पिढी होती. केवळ शैक्षणिक पदव्या संपादून या नव्या पिढीच्या सगळयाच अंतःशवतींचे समाधान होणार नव्हते. तिला स्वतःच्या अस्मितेची विविध सांस्कृतिक अभिव्यक्ती साधावयाची होती. तिला कशाच्यासाठी तरी संघटित व्हायचे होते, काहीतरी करून दाखवायचे होते. तिला थोडक्यात एक प्रभावी सांस्कृतिक नेतृत्व हवे होते.

डॉ. वानखडयांनी एक प्रकारच्या सहजपणाने असे नेतृत्व त्या पिढीला दिले. त्यांनी अमेरिकेतील स्वातंत्र्य–वृत्तीचे आकादमिक क्षेत्रातील आविष्कार जवळून पाहिले होते. तिथे प्रत्येक चळवळ स्वतःचे व्यासपीठ स्वतःच निर्माण करते, स्वतःचा प्रसार स्वतःच करते, ती स्वयंपूर्ण व स्वयंशासित राहते. नागसेन वनात दलित लेखककवींना असे व्यासपीठ का निर्माण करता येऊ नये, त्यांनी नागसेन वनाबाहेरच्या प्रतिष्ठित प्रस्थापित व्यासपीठांकडे का वळावे वा याचना करावी, हा प्रश्न डॉक्टरांना पडलेला होता. जगात प्रत्येकाने स्वतःची प्रगती स्वतःच साधावी, हा प्रेरक विचार अमेरिकन प्रभावामुळे त्यांना एका सरळ अर्थाने स्वीकारता आला होता. दलितेतर समाज व साहित्य यांच्याविषयी कसल्याही प्रकारची कटुता, द्वेष वा विरोधभावना न बाळगताही दलित साहित्याची चळवळ सरळपणे उभी करता येईल, अशी त्यांची धारणा होती. त्याप्रमाणे त्यांनी हालचाल करावयास सुरुवात केली. आधी ‘ मिलिंद जर्नल ’ नावाचे एक कॉलेज–नियतकालिक ( इंग्रजी ) योजून ते प्रसिद्ध केले. त्यात त्यांनी स्वतः कोठारी शिक्षण आयोगातील काही तरतुदींवर ( मला वाटते, ‘ रिस्ट्रिक्टिव्ह ॲडमिशन ’संबंधी ) साधकबाधक टीका केली होती. हे जर्नल अंतरंगी पूर्णपणे आकादमिक होते. यानंतर दलित लेखककवींना वाव देण्यासाठी त्यांनी ‘अस्मिता’ हे त्रैमासिक सुरू केले. त्यातील आता महत्त्वाच्या ठरलेल्या परिसंवादाची योजना त्यांनीच केली होती. ही त्यांची दृष्टी मला महत्त्वाची वाटते. पण पहिल्या अंकानंतर त्यांची महाराष्ट्र लोकसेवा आयोगावर नेमणूक झाली व ते नियतकालिक ‘अस्मितादर्श ’ ( म्हणजे ‘अस्मितेचा आरसा ’ ) या नावाने प्रा. गंगाधर पानतावणे यांच्याकडे सुपूर्त केले.

डॉक्टरांची वाङ्मयविषयक समज ही दुर्दैवाने सांस्कृतिक विचारसंघर्षाच्या उद्दीपकाचे फलित होती; ती अंतःकरणाच्या प्रत्ययातून उमललेली नव्हती. कदाचित तशी संधीही त्यांना लाभली नसावी. त्यांचे वाचन अफाट होते व त्यातून चिंतनपूर्वक वाङ्मयीन भूमिका संसिद्ध करण्यासाठी सातत्याने जो पाठपुरावा करावा लागतो, तो ते करू शकले नाहीत. कदाचित साहित्यक्षेत्रात काही एक करून दाखविण्याची मनापासून आकांक्षा त्यांनी बाळगलीही नसावी ! दलित साहित्याच्या चळवळीसाठी आद्यपर्वात जो वैचारिक कलह करणे भाग होते, ज्या कलहातून त्या साहित्याचे वेगळेपण, पृथगात्मता, विशद करणे इष्ट होते; तो कलह करण्याची बौद्धिक क्षमता त्यांच्या ठिकाणी निश्चितच होती. त्यांनी चिंता वाहिली, ती या चळवळीची, स्वतःच्या वाङ्मयीन करिअरची नव्हे आणि दलित साहित्याच्या आद्यपर्वात त्यांचे नेतृत्व ही ऐतिहासिक गरज होती. या गरजेची परिपूर्ती करण्यासाठीच त्यांनी अल्पसे लेखन केले, भाषणे दिली. या लेखनामागील प्रेरणा ही सामना देण्याची होती, ‘ कन्फ्रन्टेशनची ’ होती. अशा सामन्यात यशस्वीपणे उभे राहण्यासाठी त्यावेळी तरी डॉ. वानखडयांइतके समंजस व संपन्न व्यक्तिमत्त्व दुसरे कोणीही नव्हते. बाबासाहेबांच्या अवतीभवती पन्नाशीच्या दशकात जे विद्यावंत-विचारवंत वावरत होते, त्यात प्रो. मे. पुं. रेगेयांसारखी श्रेष्ठ विवेकवादी माणसे होती. डॉक्टर हेही त्याच प्रभावळीत होते. दलित साहित्याची पूर्ण ‘ व्हिजन ’ डॉक्टर वानखडयांना जाणवली असोनसो; पण त्या क्षेत्री काहीतरी संघटितपणे व समर्थपणे करणे आवश्यक आहे, ही काळाची हाक मात्र त्यांनी निश्चितपणे ऐकली असावी ! तिला प्रतिसाद देणे ही त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाची जवळजवळ एक प्रतिक्षिप्त क्रियाच ठरली ! शेकडो युवकांचे उत्सुक चेहरे दररोज पाहताना त्यावरील

अनुक्रमणिका







आशा-आकांक्षेचे नवे आवाहन जाणवून घेण्याची संवेदनशीलता डॉक्टरांत होती. तिच्यावर अमेरिकन मुक्त वातावरणाचा संस्कारही झालेला होता. दलित प्रज्ञा व प्रतिभा यांना नवीन वाट काढून देणे ही गोष्ट, अमेरिकन कँपसवर करावयाच्या एखाद्या नव्या उपक्रमाइतकीच डॉक्टरांना आकर्षक वाटली. आणि त्यांच्या नेहमीच्या आत्मविश्वासाने त्यांनी तो उपक्रम कार्यान्वित केला.

– हा केवळ अपघात होता काय ? मराठी साहित्यपरंपरेची परिभाषा व परिस्थिती पुरेशी न जाणणाऱ्या, घरादारात त्यांचा काहीएक वारसा न लाभलेल्या नि इंग्रजी–अमेरिकन साहित्याचा व्यासंग करणाऱ्या एका व्यक्तीने दलित साहित्याचा कालस्वर नेमका टिपावा हा अपघात म्हणायचा काय ? साहित्यनिर्मितीत सहभागी नसलेल्या व मुख्यत आकादमिक करिअर असलेल्या व्यक्तीने दलित साहित्याची ' व्हिजन ' कशी पाहिली असेल ? डॉक्टर वानखडयांच्या संदर्भात असले प्रश्न कालही जाणवत होते, आजही जाणवतात व उद्या कुणी उपस्थितही करू शकेल. मला वाटते ते असे की, डॉक्टरांची आकादमिक कार्यक्षेत्राची कल्पनाच इतकी विस्तृत होती, की महाविद्यालयाच्या व विद्यापीठाच्या कँपसवर त्यांना सगळ्या सांस्कृतिक चळवळींचे उगम अभिप्रेत होते. ही कदाचित् अमेरिकन. संस्कृतीची त्यांना लाभलेली देणगी असावी. कँपसवर नवीन दलित साहित्य चळवळ उभी करता येईल व त्यासाठी कँपसवरील ऑथॉरिटी पुरेशी आहे, अशी त्यांची प्रामाणिक कल्पना होती, –असावी ! या कँपस–चळवळीला हवी ती सगळी अनुकूलता त्यांना प्राप्त झालेली होती. कँपसच्या बाहेरचे या चळवळीला काय हवे, काय नको, याचा विचार करण्याची गरज त्यांना भासली नाही. त्यामुळेच डॉक्टरांच्या दृष्टीने तरी दलित चळवळीचे प्रवर्तन हे त्यांच्या आकादमिक करिअरचीच एक कालोचित परिणती होती. तो निश्चितच अपघात नव्हता. एक उद्बोधक योगायोग असा की, १९६७–६८ मध्ये कँपस आंदोलनाची जी मुहूर्तमेढ डॉ. वानखडे नागसेन वनाच्या परिसरात करीत होते, त्याचवेळी फ्रान्समधील पॅरिस विद्यापीठाचा कँपस एका क्रांतिकारक बंडासाठी सज्ज झालेला होता. हा अकल्पित योगायोग मोठा कुतूहलजनक ठरतो.

डॉक्टरांच्या व्यक्तिमत्त्वात निसर्गतःच जो एक हुकुमी कल होता, जे एक अधिकारितेचे भान होते, त्याची प्रकृती आकादमिक विवेकवाद्याची असावी आणि त्याचे खरे कार्यक्षेत्र कँपस हेच असावे ! म्हणजे एका बौद्धिक पातळीवर आणि एका सुविहित व सीमित परिसरातच त्या व्यक्तिमत्त्वाला दिलखुलासपणे कार्यमग्न राहाणे आवडत असावे वा अनुकूल ठरत असावे, असे वाटते. कँपस-आंदोलने हाच त्यांच्या आवडीचा व आवाक्याचा छंद होता. दुर्दैवाने कँपस-आंदोलने ही कँपसच्या सीमेत निर्माण झाली, तरी ती त्याच सीमेत मर्यादित राहात नाहीत; ती कँपसच्या बाहेर पडतात, सर्वत्र पसरत जातात. आणि ती अशी पांगत गेली की, कँपस-क्रांतिकारकांच्या आवाक्यात ती राहात नाहीत. त्यांच्या क्षमतेला कँपसबाह्य विस्तार जाचक ठरतो, कुठेतरी मग ती आंदोलने पेलीनाशी होतात, खुपतात नि हाताळताना-फसतात वा फसवितात.

कलासाहित्याचे क्षेत्रही आपण समजतो तितके केवळ कलावंत-साहित्यिकांचे व समीक्षकांचे नसते व आपण मानतो तितके ते त्यांची मक्तेदारीही नसते. परवाच्या आणीबाणीच्या काळातील व नंतरचाही जो साहित्यविचार निर्माण झाला, त्यातूनही या वस्तुस्थितीचे नेमके मर्म आपणास कळू शकले नाही, इतका हा गैरसमज पक्का आहे. दलित साहित्याची चळवळ नागसेन वनाच्या कँपसमध्येच निर्माण झाली, हे खरे; पण ती तेथेच थांबली नाही, थांबणार नव्हतीही ! विशेष म्हणजे ती चळवळ केवळ साहित्यापुरतीही थांबली नाही. संपूर्ण दलित क्रांतीच्या आंदोलनाची ती सहप्रवासी ठरली. ती व्यापक होऊन महाराष्ट्रभर पांगत गेली. आणि कँपसवरून महाराष्ट्रभर पसरत जाणाऱ्या या चळवळीला नेतृत्व देणे, हे कोणत्याही कँपस-क्रांतिकारकाला, विवेकवाद्याला शक्य नव्हते. डॉ. वानखडे यास अपवाद नाहीत.

पीकिंग विद्यापीठात १९६५ साली सुरू झालेली सांस्कृतिक – क्रांती, १९६८ च्या वसंतऋतून फ्रेंच कँपसवर सुरू झालेले विद्यार्थी-आंदोलन, –१९७४ त

गुजरातच्या कँपसमध्ये निर्माण झालेले बंड आणि १९६७ मध्ये नागसेन वनात सुरू झालेले दलित साहित्याचे आंदोलन, या सर्वांनी कँपस-नेतृत्वाला कुठेतरी छेद दिला आहे, असे वाटते. विवेकवाद्यांच्या ( इंटलेक्च्युअल्स ) नेतृत्वाच्या आपल्या समाजातील ज्या मर्यादा संभवतात, त्या मर्यादाच डॉक्टरांच्या कार्याच्याही मर्यादा ठरल्या. कुणाला त्याचा खेद होत असेल, तर त्याने अधिक खेद एकूण अकादमिक विवेकवादी नेतृत्वाचाच करणे अधिक न्याय्य ठरेल. डॉक्टरांच्या कार्याच्याही मर्यादेने हा प्रश्न जाड रेषेत अधोरेखित करून ठेवला आहेच. त्याची नोंद मराठी विचारवंतांनी घेतल्यास डॉक्टरांनी जे केले, ते व्यर्थ जाणार नाही, असे मला वाटते.

खरा अपघात ठरावा, अशी वस्तुस्थिती वेगळीच होती. ती म्हणजे डॉ. वानखडे हे जन्माने दलित असावेत ही ! हा जन्मजात अपघात वगळला, तर डॉक्टरांच्या जीवनात नि व्यक्तिमत्त्वात दलितत्वाचा एखादा कवडसाही नव्हता. ते जीवन व व्यक्तिमत्त्व दलितत्वाने कधी अडखळले नाही, कधी कोमेजले नाही, कधी पराभूत झाले नाही. ज्या अवस्थेप्रत अवघ्या दलित बंधूंना घेऊन जावयाची प्रतिज्ञा आपण केली आहे, त्या अवस्थेत आधीच जाऊन पोचलेल्या कर्तृत्ववान व अभिजात व्यक्तींपैकी डॉ. वानखडे हे एक होते. म्हणूनच मराठी साहित्य-संस्कृतीची प्रस्थापित कक्षा व नवोदित दलित अस्मिता यांच्यातील दुवा सांधण्याची नैसर्गिक क्षमता त्यांच्यात होती. ही दुवा सांधण्याची प्रक्रिया आद्यपर्वात ज्या बौद्धिक 'पातळीवर व पद्धतीने कलहरूपाने पार पाडणे इष्ट होते, त्या पातळीवर नेतृत्व करण्याचे सामर्थ्यही त्यांच्यात होते. त्यासाठी त्यांनी स्वतः साहित्यिक असण्याची गरज नव्हती; साहित्यिक होण्याची त्यांची ईर्षाही नव्हती. या सगळ्यालाच अपघात म्हणावयाचे असेल, तर जगातील सगळ्याच चळवळीचे जनक अपघाती मानावे लागतील, असे मला वाटते.

डॉक्टर आज नाहीत, हे पटवून घेताना व्यक्तिशः मला विलक्षण वेदना होत आहेत. त्यांच्या खाजगी जीवनाची मला फारशी माहिती नाही; पण ते आमरण एकटे अविवाहित होते ही वस्तुस्थिती मोठी गूढकरुण वाटते. ही अवस्था खरे तर अगदी निसर्गविरुद्ध, माणसाच्या जीवनाला पोखरून काढणारी ! इतके अभिरुचिसंपन्न, ज्ञानसंपन्न, उमदे, देखणे, कर्तबगार व्यक्तिमत्त्व आमरण एकाकी असावे नि जणू त्याची उबग येऊन एका अनोळखी जगात जाऊन तेथून एकट्यानेच ते निघून जावे ! –आमच्या पहिल्या मुलाखतीत विषय होता, तो 'थिएटर ऑफ द् ॲब्सर्ड' हा. डॉक्टर ज्या रीतीने जगले व जगाबाहेर निघून गेले, त्या रीतीत कुठेतरी ॲब्सर्डिटीचा आकृतिबंध असावा काय ? – सांगता येत नाही. या विषयाने एका तपापूर्वी डॉक्टरांची ओळख झाली, आणि याच विषयाने त्यांच्या जीवनाची ओळख करून घेण्याची जणू सक्ती लादून ते दिसेनासे झाले. डॉक्टरांच्या या एकतारी जीवनवीणेच्या विषण्ण स्वरात मन भिजत गेले, की दलित नि दलितेतर या भेदांनाही अर्थ उरत नाही. कदाचित् माणूस जसा बाहेरून दिसतो व जे कर्तृत्व करतो, ते सगळेच त्याच्या अंतर्यामी चाललेल्या संघर्षाची फसवी प्रतिलिपी असावे ! – डॉक्टरांनी अशी फसवणूक तर केली नाही ना ?

'निळचा पहाटे'ची मात्र त्यांनी निश्चितच फसवणूक केली. या माझ्या पुस्तकाच्या संकलिपत आराखड्याचे त्यांनी विशेष कौतुक केले होते. ते मला 'थोर समीक्षक' [ दलित साहित्याचा ] म्हणत व स्वतःच्याही थोर मनाची जाणीव करून देत. पण निळी पहाट उमलण्यापूर्वीच ते अनंत निळाईत निघून गेले. ही निळी जखम आमरण बाळगणे मला भाग आहे. आणि इतरही कित्येक जणांना !

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

# हिंदूंच्या धार्मिक व सामाजिक सुधारणांचा इतिहास

[ मुंबई, अॅशियाटिक सोसायटी ग्रंथालयात ८ मे १९७८ ला कै. डॉ. पां. वा. काणे यांच्या वर्षदिनानिमित्त तर्कतीर्थांनी दिलेल्या इंग्रजी भाषणाचा त्यांनीच केलेला हा मोकळा अनुवाद – का. सं ]

भारतात एकोणिसाव्या शतकाच्या दुसऱ्या शतकात धार्मिक व सामाजिक सुधारणांचा उपक्रम सुरू झाला. आधुनिक पश्चिमी संस्कृतीचा ज्यांच्या मनावर ज़ोरदार प्रभाव पडला अशा भारतीय व्यक्तींपैकी पहिले मोठे विचारवंत म्हणजे राजा राममोहन रॉय होत. १८१३ साली राम मोहन आणि त्यांचे मित्र यांनी एक सभा भरविली; हिंदुधर्मसुधारणेच्या आवश्यकतेसंबंधी विचारविनिमय केला. तेव्हापासून भारतीय विचारवंतांमध्ये वैचारिक संघर्ष सुरू झाला व तो नंतर वाढत गेला. परंपरागत यातु– धार्मिक विचारपद्धतीचा पोलादी पडदा फाटू लागला आणि ऐहिक मानवतावादी विचारांचा प्रकाशझोत पसरू लागून उच्चवर्गीय भारतीयांची झोप उडाली.

येथील सनातनी हिंदू, जैन व बौद्ध यांच्या मनावर परंपरागत धार्मिक पवित्र ग्रंथातील तथाकथित इतिहासाची पक्की पकड होती, कृत, त्रेता, द्वापर आणि कली यांचे देवप्रेरित कालचक्र फिरत राहते; मानवी इतिहास वा विश्वाचा इतिहास या कालचक्रात घडत असतो. हा इतिहास दैवीसंकेताने अगोदरच ठरलेला असतो व त्या संकेतानेच घडत असतो; यापुढे मानवाचा इलाज चालत नाही; असा या इतिहासवादाचा मूळ सिद्धांत आहे. हा सिद्धांत ईश्वरप्रेरित ऋषींनी लिहिलेल्या धर्मग्रंथात सांगितला असल्यामुळे तो पूर्ण सत्य आहे, अशी श्रद्धा जनमनात पूर्ण रुजली होती. ईश्वरोक्त धर्मनियम हे मानवी बुद्धीने बदलता येत नाहीत म्हणून, धर्मग्रंथांच्या मर्यादा उल्लंघून कसलीही धार्मिक वा सामाजिक सुधारणा करणे, हे मोठे पाप आहे, असा या श्रद्धेचा आशय होता. राजा राममोहन रॉय यांच्यापासून आतापर्यंत जे हिंदुधर्मसुधारक झाले त्यांनी या श्रद्धेतून मुक्त झालेल्या विचाराचा मार्ग सांगितला व चोखाळला. उक्त धार्मिक इतिहासवादाचा त्यांनी त्याग केला, तसा त्यांना त्याग करणे भाग पडले; कारण, त्याशिवाय हिंदू समाजामध्ये कसलीही महत्त्वाची सुधारणा करणे अशक्य आहे, असे त्यांच्या लक्षात आले.

## इतिहासाचे दोन आकृतिबंध

जगातील उच्च अशा परंपरागत संस्कृतीमध्ये मानवी इतिहासाचे आणि विश्वेतिहासाचे चक्रनेमिक्रमयुक्त व सरळ रेषेतला असे मुख्यतः दोन आकृतिबंध आतापर्यंत मानले जातात. १८ व्या शतकापूर्वी हे दोन आकृतिबंध अपरिहार्य, पवित्र, दिव्य वा देवनियंत्रित म्हणून स्वीकारले होते. १८ व्या शतकापासून या दोन आकृतिबंधांना इहवादी दृष्टिकोनाने इहवादी स्वरूप दिले. इतिहासाची चक्राकार गती आणि इतिहासाची सरळ रेषेतील गती असे हे दोन आकृतिबंध यहुदी धर्माच्या उपपत्तीपूर्वीच्या संस्कृतींमध्ये मान्य झाला होता. भारत, बॅबिलोनिया, ग्रीस व रोम यांच्या संस्कृतींमध्ये त्याचे निश्चित प्रत्यंतर मिळते. मुळात विश्व हे अव्यक्त अशा अवस्थेत असते, त्यातून ते निर्माण होते, वाढते, खचत जाते आणि अखेरीस लय पावून अव्यक्त अवस्थेत पुन्हा जाते. हा उत्पत्ती, स्थिती, प्रगती, अवनती आणि लय यांचा क्रम पुन्हा पुन्हा सुरू असतो. असा या कल्पनेचा थोडक्यात अर्थ आहे.

अनुक्रमणिका

दुसरा सरळ रेषेतील इतिहासाचा आकृतिबंध सेमेटिक वंशाच्या धार्मिक संस्कृतींमध्ये रूढ झाला. यहुदी, ख्रिश्चन व इस्लाम या धर्मांनी हा आकृतिबंध मानून आपले निरनिराळे विचार या आकृतिबंधात गोवले. या सेमेटिक दृष्टिकोणाप्रमाणे इतिहासक्रम असा: देवाने माणसाकरिता सृष्टी निर्माण केली; त्या सृष्टीच्या मध्यभागी म्हणजे पृथ्वीवर स्त्रीपुरुषरूपात माणूस निर्मिला. त्याचे पतन झाले; प्रेषितांतर्फे देवाने पापातून मुक्त होण्याचा मार्ग दाखविला म्हणजे धर्माचे प्रकटीकरण केले; भविष्यकाळी न्यायनिर्णयाचा अखेरचा दिवस उगवणार आहे; त्या दिवसापर्यंत जे पश्चात्तप्त धार्मिक किंवा पश्चात्तप्त नसलेले अधार्मिक मेलेले असतील, ते मातीतून बाहेर येतील; आणि जे धार्मिक असतील ते शाश्वत स्वर्गात निरंतर राहू लागतील आणि जे अधार्मिक असतील, ते शाश्वत यातनामय नरकात शाश्वत कालपर्यंत तळमळत राहतील. अखेरीस दृश्यविश्वाचा प्रलय होईल. असा हा उत्पत्ती, पतन, प्रकटीकरण, उत्थान यांचा सरळ रेषेतला क्रम वरील धर्मांनी सांगितला आहे; त्यात भारतीयांचा चक्राकार इतिहासवाद स्वीकारलेला नाही.

एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभी या धार्मिक–पारलौकिक दोन्ही ऐतिहासिक आकृतिबंधांना नवे रूप देण्यात आले. मानवी इतिहासाचे ऐहिक व बुद्धिवादी दृष्टीने परिशीलन करून पश्चिमी इतिहाससंशोधकांनी त्याचे पारलौकिक व दैववादी रूप काढून टाकले.

प्राचीन भारतीयांनी ह्या ऐतिहासिक चक्राकार सिद्धांत विस्ताराने मांडला आहे. हा सिद्धांत म्हणजे ऐतिहासिक कल्पित मिथ्यकथा आहे, कल्पनाजाल आहे. या कालचक्रामध्ये तालबद्धता आहे. एका मोठ्या चक्रात दुसरे लहान चक्र फिरत असते. या चक्राचे चार भाग असून प्रत्येक भागाला ‘ युग ’ ही संज्ञा आहे. दोन युगामधील काळाला ‘ संध्याकाल ’ म्हणतात. या संध्याकाळाने युगे जोडली जातात. चारी युगे मिळून ‘ महायुग ’ होते. कृत, त्रेता, द्वापर आणि कली अशा त्यांना क्रमाने संज्ञा असून प्रत्येक युगाचे कालमान निरनिराळे असते. कृतयुग ४,००० वर्षे त्याचा उषःकाल ४०० वर्षांचा आणि संध्याकाळ तितक्याच वर्षांचा आहे. त्यानंतर त्रेतायुग ३,००० वर्षे त्याचा उषःकाल आणि संध्याकाल प्रत्येकी ३०० वर्षांचे. त्यानंतरचे द्वापरयुग २,००० वर्षे; त्याचा उषःकाल आणि संध्याकाल प्रत्येकी २०० वर्षांचा. त्यानंतर कलियुग १,००० वर्षे; त्याचा उषःकाल आणि संध्याकाल क्रमाने प्रत्येकी एक शतकाचा. एकंदरीत अशा तऱ्हेने ‘ महायुग ’ १२,००० वर्षांचे ( महाभारत ३.१८८ ). हीच महायुगाची वर्णने पुराणांमध्ये ( उदा. विष्णु पुराण ३.२.४८ ) अतिदीर्घ, प्रचंड प्रमाणात वाढविली आहेत. कृतयुग १७,२८,००० वर्षे; त्रेतायुग १२,९६,००० वर्षे; द्वापरयुग ८,६४,००० वर्षे आणि कलियुग ४,३२,००० वर्षे. आपण हल्ली या महायुगातील कालक्रमणाप्रमाणे कलियुगात राहत आहोत. हे कलियुग इ. स. पूर्व १८ फेब्रुवारी ३१०२ ला सुरू झाले.

या सर्व कालचक्राची मूळ शक्ती महाविष्णू होय; त्यालाच महाकालही म्हणतात. साक्षात धर्म त्यात राहतो. कृतयुगामध्ये धर्म चारी पायांवर, त्रेतायुगात तीन पायांवर, द्वापरयुगात दोन पायांवर आणि कलियुगात एका पायावर उभा असतो. या धर्माला बैलाची उपमा दिली आहे; धर्म हा पवित्र बैलाच्या रूपकात कल्पिला आहे. कृतयुगात धर्म हा संपूर्णपणे आपोआप पाळला जातो; त्रेतायुगात त्याची चतुर्थांश शक्ती घटते; द्वापरयुगात पुण्य आणि पाप यांचा समभाग असतो आणि कलियुगात पाप फार आणि पुण्य अल्प असते. कलियुगात संपत्ती आणि सत्ता यांच्या योगानेच माणसाचे समाजातील स्थान ठरते; भ्रष्टाचार यशस्वी होतो; कामोपभोगाचा महिमा वाढतो. अशा या कलियुगात आपण राहात आहोत. त्यामुळे बुद्धी सद्‌गुण आणि आयुर्मान हे प्रत्येक युगात पुढेपुढे घटत जाते. जीवन, बुद्धी, सद्‌गुण आणि समाजव्यवस्था यांचा युगमानाप्रमाणे ऱ्हास होत जातो. असे पुराणे सांगतात.

ही पौराणिक इतिहासविषयक कल्पित मिथ्यकथा कर्मविपाक आणि आत्म्याचे अमरत्व या सिद्धांतांवर आधारलेली आहे. त्यामुळे माणसांना पुढचा जन्म सत्कर्माच्या योगाने चांगला मिळू शकेल अशा आशेवर या जन्मातील दुःख आणि अवनती सहन करता येते

दुसरे असे की, या मिथ्यकथेमध्ये एक प्रकारची भव्यता आहे. या कथेच्या चिन्तनात विश्वनाटकाचा भव्य देखावा मनापुढे उभा राहतो.

सरळ रेषेतला ऐतिहासिक आकृतिबंध मुळात पश्चिमी सेमेटिक धार्मिक परंपरेने कल्पिला होता; त्याला आधुनिक पश्चिमी इतिहास–तत्त्वज्ञानांनी बुद्धिगम्य ऐहिक स्वरूप दिले. त्यातील ईश्वरी संकेत, आत्म्याचे अमरत्व, स्वर्ग व नरक यासंबंधाच्या पौराणिक मिथ्य संकल्पना बाजूला सारल्या; हा इहवादी ऐतिहासिक आकृतिबंध आधुनिक विद्याविभूषित भारतीयांनी आत्मसात केला; व इतिहास संशोधनाची वैज्ञानिक पद्धती अंगीकारली.

आधुनिक बुद्धिवादी समीक्षेची पद्धत अंगीकारून प्रथम पश्चिमी पंडितांनी भारताचा इतिहास लिहिण्यास सुरुवात केली व त्यांच्याच पावलावर पाऊल ठेवून भारतीय इतिहाससंशोधकांनी वास्तविक पुराव्यांच्या आधारावर भारताचा इतिहास रचण्यास सुरुवात केली. पश्चिमी इतिहासपंडितांपैकी काहींनी इतिहासाच्या चक्राकार गतीचा सिद्धांत मान्य करूनच त्यातील मिथ्यकथा वा धार्मिक अंश वगळून इतिहासाची ऐहिक उपपत्ती मांडली आहे. विको ( Vico ), ओस्वाल्ड स्पेंग्लर, आर्नल्ड टॉयन्बी, सोरोकिन इत्यादिकांचा याच्यामध्ये प्रामुख्याने समावेश होतो.

मनुस्मृती व महाभारत यांच्यामध्ये सांगितलेले १२,००० वर्षांचे महायुग धरून त्याच्या अनुसारे प्राचीन भारताच्या ऐतिहासिक घटनांचा तपशील, जो काही प्राचीन पुराणांमध्ये सांगितला असेल, तो काही आता उपलब्ध नाही. तो अतिशयोक्तिपूर्ण कल्पित, मिथ्यकथांमध्ये बुडाला आहे. लक्षावधी वर्षांची महायुग कल्पना कोणत्याही दृष्टीने मानवी इतिहासाला लागू पडू शकत नाही. म्हणून लक्षावधी वर्षांची महायुग–कल्पना ही अनैतिहासिक ठरते. त्याला इतिहासकाल अशी संज्ञाच लागू पडू शकत नाही. पूर्वमीमांसेची धर्मशास्त्रविषयक उपपत्ती स्वीकारून धर्मविषयक विधिनिषेधाची ऐतिहासिक उपपत्ती लावता येत नाही. श्रुतिस्मृती आणि शिष्टांच्या रूढी म्हणजे धर्मशास्त्र होय. वेद हे कधी निर्माणच झाले नाहीत, असे पूर्वमीमांसा आणि उत्तरमीमांसा या दोन मीमांसा सांगतात, वेद हे अनादी व नित्य आहेत; ते ऋषींनी वा देवाने निर्मिलेले नाहीत; वेद हे अपौरुषेय आहेत. अपौरुषेय म्हणजे जीवात्मे किंवा परमात्मा यांच्यापैकी कोणीही निर्मिलेले नाहीत; येथे पुरुष शब्दाचा अर्थ आत्मा असा आहे. न्याय, वैशेषिक, सांख्य व योग ही चार दर्शने वेद हे पौरुषेय आहेत, म्हणजे पुरुषनिर्मित आहेत, असे म्हणतात; परंतु त्यांच्या मते येथे पुरुष शब्दाचा अर्थ त्रिकालदर्शी, सर्वज्ञ, अमर, परमेश्वर किंवा नित्य सिद्ध–पुरुष होय. परमेश्वराने किंवा सर्वज्ञ सिद्धपुरुषाने वेद हे शब्दरूपाने व्यक्त करून ऋषींना उपदेशिले. अर्थात वेद हे परमेश्वराच्या किंवा नित्य सिद्धपुरुषाच्या ज्ञानाचाच विषय असल्यामुळे आणि ते ज्ञान अनादी असल्यामुळे वेद हे खऱ्याखुऱ्या अर्थाने निर्माण झालेलेच नाहीत; म्हणजे वेदांना इतिहास नाही. स्मृती आणि शिष्टाचार हे वेदमूलकच असल्यामुळे म्हणजे वेदांचाच अनुवाद करणारे असल्यामुळे तेही अनादीच आहेत. कोणत्या युगात कोणत्या स्मृती आणि कोणते शिष्टाचार प्रमाण मानावेत, हेही वेदांनीच ठरविलेले आहे. भिन्न भिन्न युगांमध्ये कोणत्या धर्मांचे आचरण करावे, हे माणसांनी ठरवायचे नाही; ते वेदांवरूनच ठरते; असा पूर्वमीमांसा, उत्तरमीमांसा म्हणजे वेदान्त, न्याय, वैशेषिक, सांख्य आणि योग या आस्तिक षड्दर्शनांचा अभिप्राय आहे. तात्पर्य, नवा धर्म, नवी आचारपद्धती स्वतःच्या बुद्धीने ठरविण्याचा माणसास अधिकार नाही; माणसे स्वतंत्रपणे धर्मपरिवर्तन करू लागली, तर ते परिवर्तन म्हणजे अधर्मच होय. म्हणून धर्मशास्त्रांचा म्हणजे वेद, स्मृती पुराणे आणि शिष्टांच्या रूढी यांचा ऐहिक मानवी इतिहासाच्या दृष्टिकोणातून अभ्यास व अशा अभ्यासाचे निष्कर्ष हे पारंपरिक हिंदू धर्माच्या दृष्टीने अप्रमाण व अग्राह्य होत. माणसाला धर्मशास्त्र बाजूला ठेवून स्वतःच्या बुद्धीने समाजसुधारणा करण्याचा अधिकार नाही म्हणूनच ज्ञानदेवांनी ज्ञानेश्वरीत म्हटले आहे, की "शास्त्राने म्हणजे धर्मशास्त्राने विष घेण्यास सांगितले तरी घ्यावे; ते विषही कल्याणकारक होय."

परंपरागत हिंदू धर्म हा बंधनस्थ समाजपद्धतीचा धर्म आहे. त्यात व्यक्तीला, समाजाला किंवा राज्य

संस्थेला यत्किंचितही परिवर्तन करण्याचा अधिकार नाही; कारण धर्मशास्त्र हेच, पाप कोणते आणि पुण्य कोणते, हे ठरवू शकते. पाप अणि पुण्य हे अदृष्ट असते. अदृष्ट म्हणजे मानवी स्वतंत्र बुद्धीस अनाकलनीय होय. स्वर्ग, नरक आणि एकंदरित जीवाचे कल्याण व अकल्याण हे पापपुण्यांचेच फलित असल्यामुळे विहित कर्म कोणते व निषिद्ध कर्म कोणते, याबाबतीतला निर्णय धर्मशास्त्राच्या द्वारेच होऊ शकतो.

## ऐहिक बुद्धिवादाचा उदय

एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभी हा धर्मशास्त्राचा पोलादी पडदा फाटण्यास सुरुवात झाली. पश्चिमी बुद्धिवादी संस्कृतीकडून प्राप्त झालेल्या ऐतिहासिक व ऐहिक बुद्धिवादाच्या तीक्ष्ण, धारदार व भेदक अशा शस्त्राने हा पोलादी पडदा भेदून टाकणारे काही थोडे आधुनिक भारतीय धीरपुरुष पुढे आले. यांच्यामध्ये काही महिलाही सामील झाल्या. राजा राममोहन रॉय, त्यांचा ब्रह्मसमाज आणि प्रार्थनासमाज यांचे नेतृत्व यांची आघाडी ही कालक्रमाने पहिली होय. त्यानंतर त्यांच्या पाठोपाठ स्वामी दयानंद सरस्वती आणि त्यांचा आर्यसमाज त्याचप्रमाणे महात्मा जोतिराव फुले आणि त्यांचा सत्यशोधक समाज यांनी परंपरेच्या विच्छेदनास सुरुवात केली. रॉय, स्वामीजी आणि फुले यांना या संदर्भात बंडखोर म्हणता येईल. बंडखोर न म्हणता क्रांतिकारक का म्हणू नये ? याचे उत्तर असे, की अजून धार्मिक आणि सामाजिक क्रांती झाली नाही; ती व्हायची आहे. त्यांचे विचार हे क्रतिकारक होत, हे मात्र निश्चितपणे म्हणता येईल. परंपरागत हिंदूधर्म आणि त्याचे तत्त्वज्ञान त्यातून निर्माण झालेली परंपरागत हिंदू संस्कृती, हे सर्व अधिकारशाही समाजव्यवस्थेचे अधिष्ठान होय. विद्यमान भारतीय संस्कृती आणि समाजव्यवस्थासुद्धा अधिकारशाहीच्याच तत्त्वावर अधिष्ठित आहे. वर सांगितलेल्या श्रुतिस्मृतिपुराणांच्या प्रामाण्यपद्धतीमध्ये राजा राममोहन रॉय यांनी एक मूलगामी फरक केला. त्यांनी उपनिषदांचे संपूर्ण प्रामाण्य मान्य करून बाकीचे चारी वेद, स्मृती आणि पुराणे यांना दुय्यम ठरविले. त्यांचेच अनुयायी देवेंद्रनाथ ठाकूर यांनी उपनिषदांसह सर्व वेद, स्मृती व पुराणे ही सर्व मनुष्यबुद्धीने निर्मिलेली होत, असे जाहीर केले आणि धार्मिक व सामाजिक सुधारणेचा संपूर्ण अधिकार मनुष्याच्या विवेकबुद्धीकडे सोपविला. न्यायमूर्ती महादेव गोविंद रानडे, डॉ. रा. गो. भांडारकर इत्यादी प्रार्थनासमाजी विद्वान समाजसुधारकांनी मनुष्याची विवेकबुद्धी हेच धर्माधर्म ठरविण्याचे मुख्य प्रमाण होय, या सिद्धांताची स्थापना केली, डॉ. रा. गो. भांडारकर यांनी भारताच्या धार्मिक, सामाजिक व राजकीय इतिहासाच्या रचनेमध्ये फार महत्त्वाचे योगदान केले आहे. त्यांचा प्रभाव इतर लो. टिळकांसारख्या तथाकथित परंपरावाद्यांवरही पडला. इहवादी इतिहासाचा दृष्टिकोण स्वीकारून लो. टिळकांनी वेद आणि भगवद्‌गीता यांचा काळ ठरविण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यात इतिहासाचा पुराणोक्त चक्राकार इतिहासवादाचा मागमूसही सापडत नाही. वेद हे ऋषी नामक माणसांनीच केले आहेत, असे गृहीत धरून वेदांचा व गीतेचा काळ ठरविला आहे

स्वामी दयानंद सरस्वती यांना जन्मसिद्ध, जातिबद्ध हिंदू-समाजव्यवस्था मोडायची होती आणि मूर्तिपूजेचे कर्मकांड नष्ट करावयाचे होते. म्हणून त्यांनी ज्या ज्या धर्मशास्त्र ग्रंथांमध्ये जातिभेद किंवा मूर्तिपूजा यांचे उल्लेख सापडतात किंवा जातिभेदाचा वास येत असेल, ते सगळे ऋषी नामक मनुष्यांचे ग्रंथ ठरविले. केवळ मंत्ररूप वेदच ईश्वरप्रणीत वेद म्हणून मानले आणि ब्राह्मणरूप वेद वा स्मृती, पुराणे आणि शिष्टांच्या रूढी यांचे प्रामाण्य अमान्य केले. या वेदेतर धर्मशास्त्रग्रंथांमध्ये काही सत्य वेदविहित आहे आणि काही असत्य म्हणजे वेदविरुद्ध आहे, असा विचार धिटाईने मांडला.

म. जोतिराव फुले यांनी वरील धर्मसुधारकांच्या पुढे आघाडी मारली. त्यांनी सर्वच हिंदूधर्मशास्त्र आणि परंपरागत सामाजिक रूढी हे मानवी दास्याचे आधार होत म्हणून, अप्रमाण व अग्राह्य ठरविले. हिंदू समाजाची स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुभाव या मानवतावादी सिद्धांतांवर नवी रचना केली पाहिजे, असा विचार ' सार्वजनिक सत्यधर्म ' या पुस्तकात त्यांनी मोठ्या आवेशाने मांडला. आहे. या पश्चिमेकडून आलेल्या मानवतावादाचा खोल प्रभाव पडूनच राजा राममोहन रॉयांपासून समाजसुधारणेचे

आंदोलन सुरू झाले, असे म्हणता येते. सतीची चाल पाहून रॉय यांना मोठा धक्का बसला. रानटी समाजांमध्ये माणसाला बळी देण्याची धार्मिक प्रथा होती. प्राचीन काळच्या अडीच हजार वर्षांपूर्वीच्या काही सुसंस्कृत समाजांमध्येसुद्धा नरयज्ञाची प्रथा होती. ह्या नरबळी देण्याच्या प्रथेचे उदाहरण सतीची चाल होय. ही रानटी अवस्थेची प्रथा आहे. सतीच्या चालीच्या निषेधाकरता काही धर्मशास्त्रातील वचनेही राजा राममोहन रॉय यांनी मांडली होती. या परंपरेतल्या समाजसुधारकांनी सतीच्या चालीचा आणि बालविवाहाचा निषेध केला; विधवा पुर्नविवाह, स्त्रीशिक्षण, घटस्फोट इ. सुधारणांचा पुरस्कार केला; कायद्याचेही पाठबळ मिळवले. याशिवाय आंतरजातिविवाह, जातिभेदविच्छेद, वेदपठणाचा सर्व माणसांना अधिकार, धर्मांतर केलेल्यांचे हिंदू धर्मात पुन:समावेशन, मूर्तिपूजानिषेध, अस्पृश्यतानिवारण इ० धार्मिक व सामाजिक सुधारणेचा कार्यक्रम वरील धर्मसुधारकांनी हाती घेतला.

## धर्मशास्त्र, मीमांसापद्धती व इतिहासपद्धती :

एकोणिसाव्या शतकापासून आतापर्यंत झालेल्या धर्मसुधारकांपैकी बऱ्याच विद्वानांनी सामाजिक सुधारणेला अनुकूल असलेले धर्मशास्त्रोक्त आधार दाखविण्याचा वेळोवेळी प्रयत्न केला आहे. परंतु सुधारणेच्या विरोधीही पुष्कळ आधार धर्मशास्त्रात सापडतात, त्यामुळे धर्मशास्त्रांमध्ये विसंगती दिसते. ही विसंगती टाळण्याकरिता पूर्वमीमांसेतील समन्वयपद्धती अंगीकारली पाहिजे असा सनातनी पंडितांचा दावा आहे. परंतु समन्वयपद्धती स्वीकारूनही विसंगती टळत नाही, हे सिद्ध होते; त्यामुळे ही समन्वयपद्धती उपयोगी पडत नाही हे पाहून आधुनिकांनी ऐतिहासिक पद्धतीचा अंगीकार केला. ऐतिहासिक पद्धतीप्रमाणे त्या त्या देशकाल परिस्थितीस अनुसरून निरनिराळ्या धर्मशास्त्रकारांनी परंपरागत आचारांमध्ये परिवर्तन करून नवे आचार सांगितले, असे सिद्ध होते. धर्मशास्त्रकार परलोकवादी असले, तरी ते काही त्रिकालज्ञ व सर्वज्ञ ऋषी नव्हते. अशा प्रकारचे सर्वज्ञ ऋषी केवळ कल्पनेने निर्माण केलेले असतात; खरे नसतात. या विचाराच्या आधुनिक धर्मसुधारकांना सनातनी पंडितांनी मीमांसापद्धती अनुसरून वेळोवेळी विरोध केला आहे. मीमांसापद्धतीमध्ये असे गृहीत धरलेले असते, की धर्मशास्त्रवचनांमध्ये जो विरोध दिसतो, तो खरा नसतो. तो वरवर दिसणारा विरोध घालविण्याकरिता विरोधी वचनांचा समन्वय करावा लागतो. परंतु हे म्हणणे सिद्ध करता येत नाही; कारण मीमांसापद्धती अनुसरणाऱ्या निबंधकारांमध्ये अनेक मुद्यांवर मतभेद झालेला आढळतो. धर्मशास्त्रातील मतभेदांच्या बाबतीत महाभारतकार व्यासदेखील निराश होऊन म्हणतात – " धर्माचा निर्विवाद निर्णय होऊ शकत नाही; संशय शिल्लक राहतो; कारण वेदवचने परस्परविरोधी दिसतात; मुनींमध्ये मतभेद आढळतो; त्यामुळे कोणता एक मुनी प्रमाण मानावा, हे निश्चित करता येत नाही. म्हणून धर्माचे सत्यस्वरूप कायमचे गुहेत दडलेले आहे; मोठा समाज ज्या मार्गाने जातो तोच खरा मार्ग होय." मीमांसाशास्त्रकारांमध्ये देखील मीमांसेचे नियम निश्चित कोणते, याबद्दल मतभेद आढळतो. वेदांचा आणि वैदिक यज्ञ करण्याचा अधिकार शूद्रांना नाही, असे मीमांसासूत्रकार जैमिनी ऋषीचे मत आहे. त्याने उल्लेखिलेला त्याच्या पूर्वीचा मीमांसाकार बादरी या ऋषीच्या मताने सर्व माणसांना वेदपठनाचा आणि यज्ञाचा अधिकार आहे. मीमांसा – भाष्यकार शबरस्वामी याच्या मते इंद्रादी देवांना शरीरे नाहीत, वेदमंत्र हीच देवांची शरीरे होत; याउलट वार्तिककार कुमारील भट्ट म्हणतात, की देवांना शरीरे आहेत. शबरस्वामीच्या मते स्मृतिपुराणांच्या मध्ये जी देवादिकांची चरित्रे वर्णिली आहेत, ती खरी नाहीत. त्यांच्यामध्ये जे विश्वाचे स्वर्गपातालांसह, वर्णन केलेले आहे, ते खरे मानण्याचे कारण नाही. त्याच्याउलट, वर्णन आले आहे, ते खरे आहे, असे कुमारिल भट्टांनी अर्थवादाधिकरणामध्ये म्हटले आहे. लहानमोठे अनेक मतभेद मीमांसकांमध्ये असलेले दाखवून देता येतात. उपनिषदे म्हणजे वेदान्त, अर्थात वेदांचा अखेरचा भाग होय. उपनिषदांचा समन्वय पद्धतीने सुसंगत अर्थ लावणारे शंकराचार्य, रामानुचार्य वा मध्वाचार्य यांच्यामध्ये मूलगामी मतभेद आहेत. म्हणून तात्पर्य असे निघते, की मीमांसापद्धतीने धर्मशास्त्रांचा मतभेद मिटवून समन्वय करणे पूर्ण अशक्य ठरते; मतभेद राहतातच.

अनुक्रमणिका

परस्परविरोधी अनेक विधाने धर्मशास्त्रामध्ये खच्चून भरलेली दिसतातच. परंतु सत्य हे परस्परविरोधी असू शकत नाही. माणसांना सत्य अपूर्ण दिसते म्हणून त्यांच्यात मतभेद राहतो. म्हणून धर्मशास्त्र सांगणारी माणसेच होती; असे म्हटल्याशिवाय गत्यंतर राहत नाही. धर्मशास्त्रांतील मतभेदांबाबतीत ऐतिहासिक पद्धती हीच सत्यदर्शी ठरते.

ऐतिहासिक समीक्षापद्धतीने विचार करीत असताना साधारणपणे असा निष्कर्ष निघतो, की मन्वादी धर्मशास्त्रे इ. स. पू. सहाव्या शतकापासून इ. स. च्या दहाव्या शतकापर्यंत निर्माण झाली आहेत. म. म. डॉ. पांडुरंग वामन काणे यांनी ' हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र ' या पंचखंडात्मक प्रचंड ग्रंथात आतापर्यंत झालेल्या ऐतिहासिक संशोधनाच्या आधारे वरील निष्कर्ष काढला आहे. या दीर्घ कालखंडात हिंदूंच्या धार्मिक आणि सामाजिक आचार व विचारांमध्ये वारंवार परिवर्तने झाली आहेत. जुने आचारविचार बाद करून नवे आचारविचार स्वीकारले गेले आहेत. जातिसंस्था प्रथम शिथिल होती. कारण भिन्न वर्ण व जाती यांच्यामध्ये विवाह संबंध घडत व मान्य होत. हळूहळू जाती व पोटजाती यांचे भेद वाढत गेले. रोटीबेटी व्यवहारामध्ये कडक निर्बंध उत्पन्न झाले. ब्राह्मण किंवा त्रैवर्णिक आर्य हे वेदकाली आणि स्मृतींच्या पहिल्या कालखंडात गोमांस आणि इतर प्राण्यांचे मांस खात असत. यज्ञ, श्राद्ध, धार्मिक मेजवान्या यांच्यामध्ये मांसाहार करणे हे पवित्र कर्म समजत. जैन व बौद्ध धर्माच्या प्रभावाखाली आल्यावर पशुयज्ञ मागे पडला. गोमांस हे अपवित्र ठरले. पूर्वी विधवाविवाह आणि घटस्फोट ब्राह्मणांना व आर्यांना मान्य होता, हे धर्मशास्त्रांचे अवलोकन करताना लक्षात येते. कालांतराने पुढे तो निषिद्ध ठरला. वैदिक यज्ञसंस्था मागे पडली आणि मूर्तिपूजेचे महत्त्व फार वाढले.

इ.स.च्या दहाव्या शतकानंतर श्रुती आणि स्मृतींमध्ये विहित असलेले बरेच आचार विद्वानांनी वर्ज्य म्हणून ठरविले. यांची यादी कलिवर्ज्य प्रकरणात मिळते. हे प्रकरण कोणत्याही स्मृतीमध्ये किंवा सुप्रसिद्ध अठरा पुराणांमध्येही सापडत नाही. बाराव्या शतकातील धर्मशास्त्राच्या टीकाकारांनी आज उपलब्ध नसलेल्या आदिपुराणाचा संदर्भ दाखवून हे ' कलिवर्ज्य प्रकरण ' उद्धृत केले आहे. त्यात धर्मशास्त्रोक्त ५५ चाली वर्ज्य केलेल्या आहेत त्यांपैकी महत्त्वाच्या अशा : (१) ज्येष्ठ पुत्राला म्हणजे सर्वांत वडील मुलाला संपत्तीचा संपूर्ण वारसा किंवा मोठा भाग मिळण्याची तरतूद धर्मशास्त्राने केली होती. याला बंदी घातली आणि पुत्रांमध्ये समान वाटणीचा नियम केला. (२) पतीपासून संतती होत नसेल तर पत्नीने दिरापासून संतती प्राप्त करून घ्यावी, असा पूर्वीचा नियम होता. तो नियम अमान्य केला. या नियमास नियोगविधी म्हणतात. हा नियोगविधी वारंवार बदलत गेला, असे दिसते. उदा. महाभारतात म्हटले आहे की, कुंती आणि माद्री यांना राजा पांडू या पतीपासून संतती प्राप्त झाली नाही; हे पाहून पांडूने त्यांना आज्ञा केली, की तुम्ही ब्राह्मणांपासून संततीची प्राप्ती करून घ्या. त्याच्या आज्ञेप्रमाणे पाच पांडवांची उत्पत्ती झाली. पुराणातील अनेक अपत्यरहित राजांनी आपल्या वंशाचे गुरू असलेल्या वसिष्ठ इ. ब्राह्मणांपासून आपल्या पत्नींच्या ठिकाणी पुत्र निर्माण करवून त्यांना राज्याचे वारस केले. (३) निरनिराळ्या स्मृतींमध्ये बारा प्रकारचे पुत्र सांगितले आहेत. या कलिवर्ज्य प्रकरणात त्यांपैकी औरस व दत्तक एवढेच दोन पुत्र मान्य केले आहेत. (४) ब्राह्मण किंवा आर्य विधवांना पुनर्विवाहाचा अधिकार या कलिवर्ज्य प्रकरणाने अमान्य केला आहे; परंतु पूर्वीच्या स्मृतींमध्ये हा अधिकार मान्य केलेला दिसतो. नवरा परागंदा झालेला, मृत, संन्यासी वा नपुंसक असेल वा जातिबहिष्कृत झाला असेल तर अशा पाच प्रकारच्या आपत्तींमध्ये पुनर्विवाहाची संमती नारद स्मृतींमध्ये दिली आहे. (५) अंतजातिविवाह अमान्य केला. उदा., पूर्वी ब्राह्मणाला चार वर्णांपैकी कोणत्याही वर्णातील स्त्रीशी विवाह करण्याचा अधिकार होता; खालच्या वर्णाच्या स्त्रीशी वरच्या वर्णाच्या पुरुषाला विवाह करण्याचा अधिकार होता; यास अनुलोम विवाह म्हणतात. अनुलोम विवाह अमान्य करून सवर्णांचाच विवाह मान्य केला. (६) परदेशगमनाचा निषेध. द्विज किंवा ब्राह्मण, समुद्रयात्रा म्हणजे परदेशगमन करून आल्यास, त्याला प्रायश्चित्त देऊन परत स्वजातीत समाविष्ट करण्याची पद्धती होती; ही

पद्धती बंद केली. प्रायश्चित्त घेतलेल्या परदेशगमन करणाऱ्याला बहिष्कृत ठरविले. (७) गोवधबंदी केली. तत्पूर्वी काही यज्ञांमध्ये गाय किंवा बैलाचा बळी दिला जात असे. अग्निष्टोम, गो–सव हे यज्ञ याची उदाहरणे होत. नवरदेव, राजा, मित्र, विद्वान, ऋत्विज, आचार्य यांच्यापैकी कोणाचाही सत्कार करीत असताना त्याला द्यावयाच्या मेजवानीत, पाहुण्याची इच्छा असल्यास, गायीच्या बछड्याचे मांस वाढत असत. आपस्तंब धर्मसूत्रात (२.७.१६). म्हटले आहे, की श्राद्धात ब्राह्मणांना गोमांसाचे भोजन दिल्याने पितर हे एक वर्षभर तृप्त राहतात. (८) शूद्राच्या घरी भोजन करणे ब्राह्मणास वर्ज्य होय. पूर्वीच्या स्मृतींप्रमाणे आपल्या घरचा शूद्र नोकर, आपला पशुपाल, आपला शूद्र कुलमित्र आणि आपला शूद्र शेतकरी याने निमंत्रण दिल्यास त्याच्या घरी भोजन करण्यास अनुमती होती. (९) ब्राह्मण आणि द्विज यांनी शूद्र स्वयंपाकी ठेवणे वर्ज्य होय. याच्या उलट आपस्तंब धर्मसूत्रात म्हटले आहे, की स्नान केलेले, शुद्ध वस्त्र नेसलेले, वेळच्या वेळी हजामत करणारे शूद्र हे स्वयंपाकी म्हणून ठेवावेत. (१०) संन्यासवर्ज्य. (११) अग्निहोत्रवर्ज्य. (१२) नरबली देणे वर्ज्य. (१३) अश्वमेध वर्ज्य. (१४) राज्यसूय यज्ञ वर्ज्य. (१५) जन्मभर ब्रह्मचर्य किंवा दीर्घकालीन ब्रह्मचर्य वर्ज्य. (१६) पशुयज्ञ वर्ज्य. (१७) त्रैवर्णिकांना म्हणजे ब्राह्मण, क्षत्रिय वैश्य यांना मद्यपान वर्ज्य.

डॉ. पां. वा. काणे यांनी आपल्या 'हिस्टरी ऑफ धर्मशास्त्र' या ग्रंथात (खंड ३ पान ९६७) या कलिवर्ज्य प्रकरणावर सविस्तर चर्चा करून पुढे म्हटले आहे– "पूर्वेकडील देशांच्या इतिहासामध्ये महत्त्वाचे बदल झालेला दिसत नाही, ('पूर्व बदलत नाही') असे जे इतिहास संशोधक म्हणतात; त्याला कलिवर्ज्य प्रकरणाने परिणामकारक उत्तर देता येते. अत्यंत स्थितिशील समाजांच्या सामाजिक आचारविचारांमध्येही वेळोवेळी महत्त्वाचे बदल होत असतात. कलिवर्ज्य प्रकरण असे दाखविते, की सर्वश्रेष्ठ प्रमाण असलेले वेद आणि धर्मशास्त्रे यांना बाजूला सारून, त्यांची बंधने न जुमानता, हिंदू धर्मात बदल झाले आहेत. ज्यांना समाजपरिवर्तन करावयाचे आहे, सुधारणा करावयाच्या आहेत, विवाह, वारसा आणि अन्य रूढींमध्ये हिंदुसमाजास आवश्यक असे बदल करावयाचे आहेत, त्यांना कलिवर्ज्य प्रकरण हे मार्गदर्शक ठरते. कलिवर्ज्य प्रकरणालाही न जुमानता मामे बहिणीशी विवाह, अग्निहोत्र, संन्यास, पशुयज्ञ इ० गोष्टी हिंदू समाजात अजूनही मान्य आहेत."

डॉ. काण्यांच्या या विधानात पुष्कळ तथ्य आहे; परंतु या संदर्भात हे लक्षात ठेवले पाहिजे, की 'परिवर्तनरहित पूर्व; म्हणजे पूर्व–देशांच्या इतिहासात बदल झाले नाहीत, असे विधान आधुनिक पंडित करतात त्याचा अर्थ अगदी वेगळा आहे. तो अर्थ असा की पूर्व–देशांतील समाजसंस्थांमध्ये क्रांत्या घडून मौलिक परिवर्तन झाले नाही. सुलतानशाही, अधिकारशाही व राजसत्ता कायम राहिली. मानवाचे जन्मजात समानत्व मान्य केलेली समाजसंस्था अस्तित्वात आलेली नाही; असा हा विसाव्या शतकापर्यंतच्या पूर्व देशांचा इतिहास आहे. आता या विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात मौलिक क्रांतीचा आदर्श पूर्वेकडील देशांपैकी काही देशांनी स्वीकारला आहे. चीनमध्ये साम्यवादी क्रांती झाली आहे आणि भारतामध्येही लोकसत्ताक राज्यपद्धती अस्तित्वात आली आहे.

अनुक्रमणिका

प्रभाकर पाध्ये

# मानव आणि मार्क्स

---

प्रसिद्ध राजकीय विचारवंत जॉन प्लामेनात्स याने, कार्ल मार्क्स हा काळजीपूर्वक विधाने करणारा विचारवंत नव्हता (मार्क्स वॉज नॉट अ केअरफुल थिंकर) असे उद्गार काढले आहेत. 'कार्ल मार्क्सेस फिलॉसफी ऑव्ह मॅन' (मार्क्सचे मानव-तत्त्वज्ञान) या आपल्या ग्रंथात त्याने, हे विधान सिद्ध करणारी अनेक उदाहरणे दिली आहेत. पण माझ्या डोळ्यासमोर मार्क्सच्या एका प्रसिद्ध प्रतिपादनातली तीन सलग वाक्ये आहेत. १८५९ साली प्रसिद्ध झालेल्या 'द क्रिटिक ऑव्ह पोलिटिकल इकॉनॉमी' या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत मार्क्सने आपला 'ऐतिहासिक भौतिकवादा'चा सिद्धांत निश्चित स्वरूपाने थोडक्यात मांडला आहे. या सिद्धांताचे सारसर्वस्व अशीच त्याची मांडणी आहे आणि याच दृष्टीने या प्रतिपादनाचा आजवर समर्थकांकडून आणि टीकाकारांकडून स्वीकार झालेला आहे. त्याच्या या प्रतिपादनातून मोक्याची अशी तीन सलग वाक्ये घेऊन, मार्क्स हा सावध चित्ताने, आपण लिहितो त्याचा निश्चित अर्थ काय होतो याचे भान राखून लिहिणारा लेखक नव्हता असे मी सिद्ध करणार आहे.

मार्क्सने हे प्रतिपादन केले तेव्हा तो ४१ वर्षांचा होता. त्यापूर्वी त्याने अनेक ग्रंथ लिहिलेले होते. त्या बहुतेकांत ऐतिहासिक भौतिकवादाचे सोदाहरण प्रतिपादन त्याने या ना त्या स्वरूपात केलेले होते. या विषयावरचे त्याचे अविरत चिंतन निदान पंधरा वर्षे चालू होते. अनेक विद्वान् सुबुद्ध व्यक्तींशी त्याचे या विषयावर वादविवाद झालेले होते. विचार पक्के होण्यास आवश्यक असा अभ्यासही त्याने केलेला होता. त्याच्या विख्यात 'कॅपिटल' ग्रंथाची कच्ची प्रत त्याने तयार केलेली होती, किंवा ती तयार होत होती. तेव्हा रेखीव-ठाशीव प्रतिपादनाची आवश्यक ती सारी पूर्वतयारी होऊन चुकली होती. अर्थात् विचारात निश्चितपणा यायला काही हरकत नव्हती. पण तसा तो आलेला नव्हता हे मी उद्धृत करणार असलेल्या वाक्यांवरून निर्धास्तपणे म्हणता येते. ती तीन वाक्ये अशी—

The totality of these relations of production constitutes the economic structure of society, the real foundation, on which arises a legal and political superstructure and to which correspond definite forms of social consciousness. The mode of production of material life conditions the general process of social, political, and intellectual life. It is not the consciousness of men that determines their existence, but their social existence that determines their consciousness * (म्हणजे, या उत्पादन-संबंधांच्या संकलनातून समाजाची आर्थिक चौकट तयार होते. समाजाच्या वैधिक आणि राजकीय डोलाऱ्याचा तो खरा पाया असतो आणि याला अनुरूप अशी सामाजिक जाणिवेची निश्चित रूपे असतात. भौतिक जीवनासाठी आवश्यक

---

* Penguin Books तर्फे प्रसिद्ध झालेल्या Early Writings या मार्क्स-वाङ्मयाच्या खंडाला जोडलेल्या परिशिष्टामधून उद्धृत.

अनुक्रमणिका






असलेली उत्पादनपद्धती, सामाजिक, राजकीय आणि बौद्धिक जीवनाच्या सर्वसाधारण प्रक्रियेला उपकारक अशी परिस्थिती निर्माण करते. माणसांच्या जाणिवा त्यांचे अस्तित्व ठरवीत नाहीत, तर त्यांचे सामाजिक अस्तित्व त्यांच्या जाणिवा ठरवीत असते. )

मार्क्सला म्हणायचे ते थोडक्यात असे. समाजात जे उत्पादनसंबंध असतात म्हणजे ज्या संबंधांमुळे मालक–मजूर, जमीनदार–कूळ, स्वामी–गुलाम अशी नाती ठरतात त्या उत्पादनसंबंधांच्या व्यापारांनी समाजाची आर्थिक व्यवस्था निर्माण होते. ही आर्थिक व्यवस्था, मानवाच्या आर्थिक हितसंबंधांची चौकट, हा खरा पाया असतो. समाजात सरंजामशाही नांदते की लोकशाही नांदते, समाजात स्वातंत्र्य आहे की हुकूमशाही आहे, समजात कोणत्या कायद्यांचा अंमल चालतो हे सारे ( आर्थिक स्वरूपाच्या ) उत्पादन-संबंधांनी ठरते. म्हणजे समाजाची राजकीय व्यवस्थेची आणि कायदा–अंमलबजावणीची इमारत या उत्पादन–संबंधांनी निश्चित केलेल्या आर्थिक रचनेवर उभारली जाते. त्याचप्रमाणे समाजात जे निरनिराळे वैचारिक आणि आत्मिक प्रवाह वाहत असतात ते-सुद्धा या आर्थिक चौकटीशी मिळतेजुळते असे असतात. समाजाच्या सामाजिक, राजकीय, वैचारिक, आध्यात्मिक जीवनाचे जे प्रवाह असतात, त्यांचे जे सर्वसाधारण रूप असते ते या उत्पादनसंबंधांमुळे निश्चित होते. माणसांच्या ज्या मानसिक धारणा अगर जाणिवा असतात, त्यांच्या अनुरोधाने आपले सामाजिक जीवन चालते, आपल्या जीवनाचे आर्थिक–सामाजिक–राजकीय स्वरूप आपल्या विचारांनी ठरते असे आपल्याला वाटते, पण हा एक भ्रम आहे; खरोखरच, आपल्या वैचारिक धारणा आपल्या सामाजिक अस्तित्वाने, म्हणजे ज्या उत्पादनसंबंधांच्या अनुरोधाने आपण आपले जीवन जगतो त्यांनी ठरतात. थोडक्यात, आपल्या राजकीय पद्धतीचा, सामाजिक व्यवस्थेचा, कायदेकानूंचा आणि आपल्या विचारविलसितांचा पाया आपण आपल्या ( उत्पादनशक्तींनी ठरलेल्या ) उत्पादनसंबंधांत म्हणजेच समाजाच्या आर्थिक रचनेत शोधायला हवा.

मार्क्सने हा विचार या तीन सलग वाक्यांत मांडला आहे. या तीन पैकी प्रत्येक वाक्यात एकच विचार थोडक्यात पण थोडया निराळ्या शब्दांत मांडला आहे. पण या तीन वाक्यांकडे थोडे काळजी-पूर्वक पाहिले की ध्यानात येईल, की साधारणपणे एकच विचार व्यक्त करण्यासाठी मार्क्स या तीन वाक्यांत तीन निरनिराळे शब्दप्रयोग वापरीत आहे. म्हणजे खरोखर तीन भिन्न स्वरूपाच्या संकल्पनांची योजना तो करीत आहे. पहिल्या वाक्यात समाजाच्या सामाजिक जाणिवेची रूपे आर्थिक रचनेला अनुरूप असतात असे तो म्हणत आहे. एक गोष्ट दुसरीला अनुरूप अगर मिळती-जुळती असते असे म्हणणे याचा अर्थ त्यांपैकी एक दुसरीची कारक असते, ती दुसरीचे कारण ठरते, ती दुसरीचे स्वरूप निश्चित करते असा होत नाही. दुसऱ्या वाक्यात मार्क्स पुढचे पाऊल टाकतो. तो थोडा अधिक निश्चित बनतो. पहिल्या वाक्यात correspond असा शब्द तो वापरतो तर दुसऱ्या वाक्यात condition या शब्दाचा उपयोग तो करतो. जीवनप्रवाहाच्या सामाजिक, राजकीय, वैचारिक रूपांना अनुकूल अशी परिस्थिती समाजाच्या उत्पादनपद्धतीमुळे निर्माण होते असे तो सांगतो. उत्पादनपद्धती म्हणजे समाजाची आर्थिक व्यवस्था हे अर्थात स्पष्टच आहे. पण या उत्पादनपद्धतीला निश्चित कारकत्व, कारणरूपत्व तो देत नाही. मनुष्य शिकला म्हणजे तो सुसंस्कृत बनू शकतो, म्हणजे तो निश्चितपणे तसा बनेलच अशी ग्वाही मिळत नाही, तो सुसंस्कृत बनण्याची पूर्वपरिस्थिती निर्माण होते, तो सुसंस्कृत बनण्याला, अनुकूल अशी परिस्थिती निर्माण होते एवढेच या वाक्याने सांगितले जाते. तो खरोखर सुसंस्कृत बनेल की नाही हे निराळ्याच गोष्टीने ठरते. तसेच हे आहे. उत्पादनसंबंधांमुळे समाजाची राजकीय– सामाजिक– वैचारिक– सांस्कृतिक रूपे निश्चित करणारी परिस्थिती निर्माण होते एवढेच मार्क्स या दुसऱ्या वाक्यात सांगतो. पण तिसऱ्या वाक्यात तो निश्चितपणाची उडी घेतो. तेथे तो निश्चित कार्यकारणभावाची भूमिका घेतो. तो ठामपणे सांगतो की मानवांच्या सामाजिक जाणिवांनी त्यांच्या सामाजिक अस्तित्वाचे स्वरूप ठरत नाही, तर उलट त्यांच्या सामाजिक अस्तित्वाने म्हणजे त्यांच्या आर्थिक व्यवस्थेने त्यांच्या जाणिवांचे रूप ठरते. म्हणजे या तीन वाक्यांत मार्क्स

एकाच गोष्टीबद्दल तीन निरनिराळी विधाने करीत आहे, एकच विचार मांडण्यासाठी तीन वेगवेगळ्या अर्थांची शब्दयोजना करीत आहे; थोडक्यात, या तीन वाक्यांत तीन निरनिराळे सिद्धांत मांडीत आहे. आणि तरी गेली शंभर किंवा अधिक वर्षे मार्क्सचे भाष्यकार आणि वैचारिक अनुयायी त्याचा हा उतारा म्हणजे त्याच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचे, अंतिम स्वरूपाचे निश्चित असे प्रतिपादन आहे असे मोठ्या आत्मविश्वासाने धरून चालले आहेत. *

मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवादाचा एकंदर सिद्धांत पाहिला तरी त्यात भोंगळपणा असल्याचे आढळून येते. उदाहरणार्थ, समाजाची वैचारिक रूपे त्याच्या आर्थिक व्यवस्थेवर उभी असतात असे मार्क्स म्हणतो. पण ही आर्थिक व्यवस्था कार्यान्वित होत असताना विचारांचा, वैचारिक सिद्धांतांचा व्यापार चालतो की नाही ? मग ही वैचारिक रूपे आणि मार्क्स म्हणतो ती वैचारिक रूपे यांत काही नाते आहे की नाही, काही एकात्मता आहे की नाही ? या प्रश्नाचा शोधक विचार ऐतिहासिक भौतिकवादाचा सांगोपांग विचार करताना करू— आता यात काही तरी गडबड आहे एवढेच सुचवून ठेवतो.

असा वैचारिक गडबडगुंडा करणारा लेखक ऐतिहासिक विचारवंत आणि युगनिर्माता कसा ठरला हा प्रश्न प्रथमच उभा राहील. वैचारिक भोंगळपणामुळेच, धुकटपणामुळेच असे उत्तर देता येईल. मार्क्सच्या सिद्धांतव्यूहात अनेकांना आपापल्या आवडीच्या विचारप्रणाल्या शोधता येत असल्यामुळे त्याला सार्वत्रिक लोकप्रियता प्राप्त झाली असे म्हणता येईल. असेदेखील म्हणता येईल की माणसाचा अनुभव आणि व्यवहार इतका व्यामिश्र असतो की तो वैचारिक सिद्धांतांच्या प्रयोगपात्रात पूर्णपणे सामावता येत नाही, प्रयोगनळीत व्यवस्थित पकडता येत नाही; त्याचा वेध घेणारे सिद्धांत असे धुकटच असतात, अतिव्यापक असतात, आणि ते जितके अतिव्यापक तितके ते अधिक समाधानकारक. अर्थात संपूर्ण सत्याचा, अचूक सत्याचा शोध त्यांना लागणारच नाही, पण या अशक्य गोष्टीचा हव्यास सर्वसाधारण माणूस धरीतच नाही.

पण असे उत्तर देऊन हा प्रश्न निकालात काढावा असे मला वाटत नाही. आणि मार्क्सचा प्रभाव ध्यानात घेता त्याचा उपयोगही नाही. एक गोष्ट लक्षात ठेवायला हवी, की मार्क्स हा एखादा प्राध्यापकीय प्रबंध लिहिणारा लेखक नव्हता. तो एक क्रांतिकारक विचारप्रणाली नव्याने मांडीत होता. या विचारप्रणालीचा संकलित प्रभाव त्याच्या कालावर जो होत होता त्यानेच त्याचे युगप्रवर्तक हे स्थान पक्के होत होते आणि १९१७ सालच्या रशियन क्रांतीने त्याच्यावर कायमचा शिक्का मारला.

मार्क्सचे युगप्रवर्तकत्व ध्यानात येण्यासाठी या प्रश्नाचा जरा खोलात जाऊन विचार करायला हवा.

प्रथम ही गोष्ट ध्यानात ठेवायला हवी की ज्या प्रबोधनाचा (Enlightenment चा) विलक्षण प्रभाव त्या कालच्या युरोपवर होता त्या प्रबोधनाचाच मार्क्स हा पुत्र होता. युरोपिअन प्रबोधनाचे मुख्य लक्षण म्हणजे त्याची मानवाच्या विवेकशक्तीवरील श्रद्धा. मानवाच्या जीवनावर विवेकाचा प्रभाव पाडून त्याचे मन आणि सदसद्विवेकबुद्धी विवेकाच्या स्वाधीन करणे, थोडक्यात म्हणजे मानवाची उमज

---

* मार्क्सने या उताऱ्यात condition आणि determine या दोन शब्दांचा केलेला घोटाळा, मॅक्स ईस्टमनने, १९२६ सालीच, आपल्या Marx, Lenin and the Science of Revolution या पुस्तकात चवाठ्यावर मांडला होता. हा केवळ भाषांतराचा घोटाळा नसून मुळातच त्याने अशी धुकट शब्दयोजना केली होती. त्याने bedingt (condition) आणि bestimmt (determine) असे शब्द वापरले होते असे ईस्टमनने दाखवून दिले होते. दुर्दैवाची गोष्ट अशी की अनेक भाषांतरकारांनी हा विवेक न वापरता दोन वेगवेगळ्या जर्मन शब्दांचे एकाच determine या शब्दात भाषांतर केले. या उताऱ्याचा अधिक विचार करता मार्क्स correspond हा शब्दही असाच धुकट बुद्धीने वापरीत आहे असे ध्यानात आले.

अनुक्रमणिका

आणि बुद्धी प्रगल्भ करणे आणि त्या द्वारे त्याचे भ्रम सोडविणे, जुलमी राजे आणि धर्मगुरू यांच्या जुलमास विरोध करणे, आणि विवेकाच्या प्रभावाने मानव, त्यांच्या संस्था हळुहळू परिपूर्ण बनविणे हे युरोपिअन प्रबोधनकारांचे उद्दिष्ट होते. या विवेक-शक्तीच्या ठिकाणी रूसोने सार्वत्रिक इच्छाशक्तीची प्रस्थापना केली. हेगेलने तर विवेकाच्या प्रबोधन-प्रणीत विवेकाच्या – ठिकाणी विश्वचैतन्याची प्रस्थापना केली, आणि एका नवीन प्रतियोगी द्वंद्वात्मक शक्तीचा पुकारा केला. मार्क्स हा हेगेलचाच शिष्य. त्याने हेगेलविरुद्ध – म्हणजे हेगेलच्या विचारसरणीविरुद्ध – बंड पुकारले तरी हेगेलचा विलक्षण प्रभाव त्याच्यावर शिल्लक राहिलाच. त्याने नुसताच त्याच्या प्रतियोगी द्वंद्ववादाचा स्वीकार केला असे नव्हे, तर मानवाचे सत्त्व त्याने बरेचसे हेगेलच्याच अंगाने शोधले. अशा पार्श्वभूमीवर मार्क्सला प्रबोधनाचा पुत्र म्हणणे हे अनेकांना विलक्षण वाटेल. पण मार्क्स हा विवेकवादी होता यात शंकाच नाही. मार्क्सने आपल्या ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या दृष्टीने असे प्रतिपादिले की समाजाची सांस्कृतिक इमारत ही त्याच्या आर्थिक व्यवस्थेवर उभारलेली असते, आणि म्हणून समाजाच्या प्रचलित विचारप्रणाली चुकीच्या जाणिवांनी सिद्ध झालेल्या असतात. भांडवली विचारप्रणाली, या दृष्टीने, जितक्या भूलपाडक असतात तितक्याच श्रमिकांच्या विचारप्रणालीही भूलपाडक असतात. त्यांचा विजय होतो. कारण इतिहासाचा ओघ त्या दिशेने वाहत असतो. पण म्हणून कामगारवर्गाचे राज्य हे विवेकाचे साम्राज्य असते असे नव्हे. तीही एक हुकूमशाहीच असते. मनुष्य स्वतंत्र आणि विवेकपूर्ण बनण्यासाठी त्याला या अवस्थेच्या पलीकडे जायला हवे. आणि या सान्या अवस्थांतराचा बोध विवेकानेच होतो. मार्क्सवादाने हा बोध होतो, कारण मार्क्सवाद भूलपाडक जाणिवांवर उभारलेला नाही. काही निवडक व्यक्तींना अभ्यासाने, प्रयत्नाने, बौद्धिक शिस्तीच्या रेट्याने विवेकशाली बनता येते. मार्क्स – एंगलसची गणना यात करायला हरकत नाही.

अर्थात असेही एक मत आहेच की मार्क्सवाद-सुद्धा कालाचेच अपत्य होता. प्रसिद्ध तत्त्वज्ञ मॅकिन्टायर यांचे असे मत आहे. आपल्या हर्बर्ट मार्क्यूजवरील पुस्तकात ते म्हणतात, "आपल्या 'इतिहास आणि वर्गीय जाणीव' या पुस्तकात लुकाक्सने असे प्रतिपादिले आहे की ऐतिहासिक भौतिकवादाने आपली पद्धती स्वतःला लावायला शिकले पाहिजे. त्याच्या प्रतिपादनाचा रोख असा की प्रत्येक सिद्धांताचे विशेष तो ज्या आर्थिक–सामाजिक व्यवस्थेत जन्मतो त्याने उत्पन्न होतात हा ऐतिहासिक भौतिकवादाचा दावा जर खरा असेल तर या सिद्धांताचे विशेषदेखील तसेच उत्पन्न झालेले असणार ... अर्थात् मार्क्सवादसुद्धा या इतर सिद्धांतां-प्रमाणेच विपर्यस्त आणि विपर्यास करणारा सिद्धांत असणार" (पृ. ६०–६१). असे जरी असले तरी पूर्णतः विवेकशील अशा सिद्धांताची शक्यता तो मानीत असणारच. आपला सिद्धांत विवेकशील व भूलपाडक जाणिवांपासून मुक्त आहे अशी त्याच्या मनाची निश्चिती असणारच. नाही तर त्याबद्दलच्या त्याच्या आत्मीयतेचा आणि आग्रहाचा अन्वयार्थ लागत नाही. म्हणजे अखेरीस मार्क्स प्रबोधनाच्या प्रमुख प्रतिपादनाचा पाईक बनतोच.

मार्क्सला प्रबोधनाचा पुत्र म्हणण्याचे आणखी एक कारण आहे. प्रबोधनकारांची मानवाच्या आणि मानवी समाजाच्या परिपूर्ति–क्षमतेबद्दल खात्री होती. मानव आणि मानवसमाज, विवेकशीलतेचा विकास होऊन, एक दिवस परिपूर्ण अवस्थेप्रत पोचणार अशी प्रबोधनकारांची धारणा होती. मार्क्सचीही तशीच धारणा होती. नाहीतर कम्युनिस्ट समाजाच्या प्रस्थापनेची खात्री तो बाळगूच शकला नसता. कम्युनिस्ट समाजाच्या स्वरूपाविषयीच्या मार्क्सवादाच्या कल्पना मर्यादित नव्हत्या. पृथ्वीवर स्वर्ग अवतरण्याचीच स्वप्ने तो जणू पाहत होता. 'जर्मन आयडिऑलॉजी' या आपल्या ग्रंथात कम्युनिस्ट समाजाचे चित्रण रेखाटताना तो म्हणाला होता की अशा समाजात मानवाला वाटेल तर तो सकाळी शिकार करू शकेल, दुपारी मासे मारू शकेल आणि संध्याकाळी काव्यचर्चा करू शकेल. हे चित्र जरा प्राथमिक वाटते. पण यात दोन शक्यता गृहीत धरलेल्या दिसतात: एक म्हणजे या समाजात उत्पादनाचा विकास इतका







कमालीचा झालेला असेल की मानवाला असा स्वछंद सहज शक्य होईल, आणि दुसरे म्हणजे या समाजात मानवाची सुद्धा इतकी प्रगती झालेली असेल की शिकार, मच्छीमारी आणि काव्यचर्चा एका व्यक्तीत सहज संभवते. असा समाज निर्माण होण्यासाठी काय काय व्हायला हवे याची तपशीलवार चर्चा मार्क्सने कोठे केलेली नाही, पण असा समाज त्याला अभिप्रेत होता यात शंका नाही. इतकेच काय, पण असा समाज एक दिवस या पृथ्वीवर साक्षात् अवतरेल असेही त्याला वाटत होते असे दिसते.

मार्क्स प्रबोधनाचा पुत्र होता याचा अर्थ तो युरोपच्या परंपरेत चपखल बसत होता.

मार्क्स युरोपीय परंपरेत बसतो हीच गोष्ट आज चमत्कारिक वाटेल. आज मार्क्स हा कम्युनिस्ट राष्ट्रांचा आद्य 'संतपुरुष' बनलेला आहे, आणि, लोकसत्ताक युरोपीय राष्ट्रे आणि कम्युनिस्ट राष्ट्रे (विशेषतः सोव्हिएट रशिया व त्याच्या पंखाखालील राष्ट्रे) यांच्या दरम्यान एक विसंवाद, किंबहुना वैमनस्य प्रस्थापित झालेले आहे. तेव्हा मार्क्स हा युरोपीय परंपरेत कसा काय बसतो हा प्रश्न एकदम उठेल. पण ही युरोपीय परंपरा जर थोडी जाणून घेतली तर असा प्रश्न उठू नये.

ही परंपरा जाणण्यासाठी आपणास १५/१६ व्या शतकांतील पुनरुज्जीवनाच्या–रेनेसान्सच्या– उद्बोधनापर्यंत मागे जायला हवे. १४५३ मध्ये तुर्कांनी कॉन्स्टाण्टिनोपल जिंकले आणि तेथले ग्रीक तत्त्वज्ञ, पंडित, कलावंत देशोधडीला लागले. त्यांनी इटलीत आसरा घेतला. त्यांनी ग्रीक व रोमन परंपरांचे पुनरुज्जीवन केले. हे पुनरुज्जीवन म्हणजे नवजीवनाचा एक खोल स्पर्शच होता. हा स्पर्श काळजाचा ठाव घेणारा होता. इटालियन समाजाच्या सर्वच क्षेत्रांत तेव्हा एक मूलगामी संक्रमण सुरू होते. युरोपमध्ये कित्येक शतके प्रभुत्व गाजविणाऱ्या कॅथॉलिक सत्तेला हादरे बसू लागले होते, आणि ते ज्या इटलीत या सत्तेचे केंद्र होते तेथे सर्वांत अधिक जाणवत होते. ग्रीक पुनरुज्जीवन हा त्यातल्या त्यात सर्वांत सौम्य हादरा. युरोपीय राष्ट्रवादाची सुरुवात झाली तीच मुळी पोपविरोधाने. इटलीतील निरनिराळ्या सरदारसरंजामदारांना परस्परांविरुद्ध उठवून पोप आपले वर्चस्व गाजवू पहात होता, म्हणून मॅकिएव्हॅलीने पोपच्या विरोधात इटालियन एकीकरणाची विचारप्रणाली मांडली. त्या काळात जे नवे विज्ञान सुरू झाले तेदेखील कॅथॉलिक विचारसरणीला विरोध करूनच. कॅथॉलिकांच्या मते, पृथ्वी स्थिर आहे व सूर्य तिच्याभोवती भ्रमण करतो. कॉपॅर्निकसने सूर्य स्थिर आहे आणि पृथ्वीच त्याच्या भोवती फिरते असे सिद्ध केले व कॅथॉलिकांच्या पृथ्वी-केंद्रत्वाला आणि मानव–केंद्रत्वाला उखडले. ही नवविज्ञानाच्या क्रांतियुगाची सुरुवात होती. पण कॅथॉलिक धर्माच्या काळजाला भिडेल असा धक्का प्रॉटेस्टण्टांनी दिला. त्यांनी मानव आणि ईश्वर यांच्यामध्ये पोप आणि त्याचे प्रवक्ते यांची लुडबूड नको असा दावा करून ईश्वरभक्तीचे सरळ मार्ग अवलंबिले. यांतूनच 'बायबल' लॅटिनमधून प्रचलित भाषांत झाले. यानेच ललित–वैचारिक वाङ्मयातले लॅटिनचे प्रस्थ मोडून काढले. चित्रकला, शिल्प इत्यादी कलांचा पुनर्जन्म झाला. प्रॉटॅस्टण्टांनी पोप–प्रभावळीला मोडीत काढले आणि फक्त येशू ख्रिस्ताचा अधिकार मान्य केला. त्याचे अनुयायित्व स्वीकारले. ख्रिस्ताचे अनुकरण करायचे म्हणजे मानवाची सेवा करायची. ही सेवा करण्याचा एक मार्ग म्हणून नवीन विज्ञानाचाही स्वीकार झाला. मानवाचे मन आणि शरीर या दोघांचीही सेवा करण्यासाठी शिक्षण आणि आरोग्य यांचा प्रसार सुरू झाला आणि त्यासाठी विज्ञानाचा उपयोग सढळ वृत्तीने होऊ लागला. प्रॉटेस्टण्टांनी नवीन विज्ञानाचा स्वीकार तर केलाच पण त्याचा प्रसारही ते करू लागले. त्याचप्रमाणे सततोद्योग आणि साधी काटकसरी राहणी या त्यांच्या गुणांमुळे भांडवलसंचय होऊन भांडवलशाहीच्या विकासास साहाय्य झाले.

विज्ञानाच्या प्रसाराने मानवी विचारांत विलक्षण क्रांती झाली. विज्ञानाला उपकारक असे तर्कशास्त्र बेकनने निर्माण केले. हॉब्सने काहीशा अतिरेकी पद्धतीने मांडलेल्या भौतिकवादाला लॉकप्रभृती तत्त्वज्ञ विदग्ध संस्कारित स्वरूप देऊ लागले. सारे ज्ञान ज्ञानेंद्रियांच्या मार्फत मिळते, ईश्वराने विशेष ज्ञानशक्तीचा प्रादुर्भाव करून मानवाला या अवनितलावर पाठविले असे समजण्याचे कारण नाही, असा

लॉकच्या तत्त्वज्ञानाचा निष्कर्ष होता. हे तत्त्वज्ञान ह्यूमने अधिकच सक्त बनविले. कार्यकारणभाव आणि आत्मा यांनाही आधार नाही असे त्याने प्रतिपादिले. हा भौतिकवाद मानवी कर्तृत्व नाकारतो अशा अर्थाचे जे उद्‌गार मार्क्सने एका संदर्भात काढले होते त्यांचा संदर्भ येथे जुळतो. पण लॉक–ह्यूमच्या भौतिकवादातून व्यक्तिवाद निष्पन्न झाला. सारे ज्ञान व्यक्तीच्या ज्ञानेंद्रियांनी लाभलेले व्यक्तिविशिष्ट असते– अर्थात व्यक्तीच साऱ्या मानवाच्या कर्तृत्वाचे वाहक ठरते.

युरोपीय प्रबोधनाच्या प्रवक्त्यांनी या व्यक्तिवादाचा आणि भौतिकवादाचा स्वीकार केलाच, पण प्रत्येक व्यक्तीच्या ठिकाणी विवेकशक्तीचा वास असतो यावर विशेष भर दिला. या विवेकशक्तीला कौल लावून आणि मानवाच्या विवेकाचा प्रसार आणि विकास करून पृथ्वीवर न्याय आणि स्वातंत्र्य यांवर अधिष्ठित असलेली समाजरचना निर्माण करता येईल असे त्यांनी प्रतिपादिले. या प्रतिपादनाचे नेतृत्व व्होल्टेर– दिदेरो– हॉलबाख– हेल्वोशिअस प्रभृतींनी केले आणि १७५१ ते ७२ च्या दरम्यान त्यांनी फ्रेंच भाषेत २८ खंडांत एक प्रचंड ज्ञानकोश या विवेकवादी दृष्टीने रचला आणि प्रसिद्ध केला. १७८९ च्या फ्रेंच क्रांतीला वैचारिक इंधन या ज्ञानकोशाने पुरविले. या मंडळींचे प्रमुख प्रतिपादन असे होते की समाजात जो अन्याय–अत्याचार आढळतो त्याचे मूळ धार्मिक आणि ऐहिक सत्ताधाऱ्यांच्या स्वार्थी हेकटपणात शोधले पाहिजे. यांची सत्ता मोडून काढली आणि लोकांना नवीन शास्त्रशुद्ध शिक्षण दिले की न्याय्य-स्वातंत्र्य–समता–बंधुत्ववादी समाजरचना निर्माण करता येईल. मानवाच्या विवेकशीलतेस चालना आणि वाव देण्याचाच काय तो प्रश्न आहे. ही चालना आणि हा वाव मिळाला की पूर्णविकसित मानव-समाज निर्माण होण्यास अडचण उरणार नाही. हा पूर्णविकसित समाज हे मार्क्सचेही स्वप्न होते. फरक एवढाच की प्रबोधनवाद्यांच्या मताने हा पूर्णविकसित समाज विवेकाच्या जोरावर केव्हाही कोठेही उभारणे शक्य होईल, तर मार्क्सच्या मते इतिहासाच्या प्रक्रियेची अपरिहार्य अशी ती एक अवस्था असेल.

मार्क्स या निष्कर्षांला ज्या हेगेलच्या द्वारे आला तो हेगेलही पूर्ण विकसित मानव–समाजाचाच द्रष्टा होता. पण त्याच्या पूर्ण विकसित समाजाचे सारे रहस्यच निराळे होते. खरोखर हेगेल हा प्रबोधनवादी परंपरेचा कट्टा विरोधकच होता. हेगेलच्या मते परिपूर्ण मानव–समाज हा आत्मविकसित विश्वचैतन्याचा एक इतिहासप्रणीत आविष्कार होता. एकदा विश्वचैतन्याचे रूपांतर त्याच्या विरोधी स्वरूपात म्हणजे जड निसर्गात झाले. अशी विरोधविकासी द्वंद्वात्मकता हे विश्वचैतन्याचे वैशिष्टचच आहे. अर्थात विश्वचैतन्याचा प्रवास आत्मविकसनाच्या अगर आपल्या हरवलेल्या चैतन्याचा पुनर्लाभ करून घेण्याच्या दिशेने सुरू झाला. मानवी इतिहास त्या विकसनाचा एक टप्पा आहे. मानवी इतिहासाचा परमोत्कर्ष म्हणजे विश्वचैतन्याचा पूर्णाविष्कार. त्यातली खरी स्थिती अशी आहे की हेगेलला विश्वचैतन्याचा शोध मानवाच्या रूपानेच प्रथम लागला. या विश्वचैतन्याचे विशेषत्व त्याने मानवाच्या ठिकाणी असलेल्या आत्मजाणिवेच्या रूपाने पाहिले. तेव्हा परिपूर्ण मानवी समाज हे विश्वचैतन्याच्या परिपूर्ण आविष्काराचेच रूप असेल. हेगेलचे हे विश्वचैतन्य म्हणजे परमेश्वरच. पण प्रबोधनकार हे पूर्णपणे जडवादी निरीश्वरवादी होते. म्हणजे हेगेल हा प्रबोधनवाद्यांचा प्रतिवादच करीत होता. आता मौज अशी की हेगेलचा स्वीकार करताना मार्क्सने नेमक्या त्याच्या चैतन्यवादाचा त्याग केला. तेवढ्यापुरता त्याने प्रबोधनवाद्यांच्या जडवादाचाच स्वीकार केला. पण या जडवादात त्याने विश्वचैतन्याची गतिमानता ओतली. थोडक्यात म्हणजे हेगेलच्या प्रतियोगी द्वंद्वात्मक विकसनाचा जो स्वीकार मार्क्सने केला त्याचाच हा वैचारिक पातळीवरचा प्रयोग होता. प्रबोधनवाद्यांची भौतिकता आणि हेगेलची गतिमानता या दोन तत्त्व–प्रतितत्त्वांची युती करून मार्क्सने प्रतियोगी द्वंद्वात्मक भौतिकवादाची रचना केली.

मार्क्सच्या या द्वंद्वात्मक युतीचे एक मोठे आकर्षक फलित म्हणजे त्याचे इतिहासाचे आकलन. मानवी इतिहास म्हणजे योगायोगाने घडणाऱ्या घटनांची मालिका नव्हे, तर एका अंतर्गत तत्त्वाच्या विकसनाने घडलेली प्रक्रिया आहे. मानवी इतिहासाकडे

एक सलग, सुसंगत, अवस्थांतरातून जाणारी प्रक्रिया म्हणून पाहण्याची दृष्टी हेगेलने दिली. फक्त ही अवस्थांतरे चैतन्याच्या विशिष्ट प्रकृतीमुळे होतात असा आग्रह त्याने धरला. ही अवस्थांतराची दृष्टी त्यांच्या अंतर्गत कारक तत्त्वामध्ये काही बदल करून पण त्या तत्त्वाच्या गतिमानतेची आकारिक (formal) कल्पना कायम ठेवून मार्क्सने स्वीकारली. हेगेलची दृष्टी चैतन्यावर होती तर मार्क्सची मानवाच्या मूलभूत जीवनव्यवहारावर होती. या भौतिकतेच्या दृष्टीनेही मार्क्स हा प्रबोधनवाद्यांच्या वैचारिक परंपरेचे अपत्यच होता.

हे तीन प्रकृतींचे, तीन स्वतंत्र दिशांनी विचार करणारे प्रबोधनवादी, विश्वचैतन्यवादी आणि मार्क्सवादी– तिघेही युरोपच्या ख्रिश्चन संस्कृतीचे वारसदार होते हे ध्यानात धरण्यासारखे आहे. ख्रिश्चन धर्माने मानवाच्या पुनरुत्थानाची हमी दिलेली आहे. मानव हा पापाच्या कर्दमात जन्मलेला असेल, पण अंतिमतः तो पुण्यात विसर्जित होणार आहे, त्याचे पुनरुत्थान होणार आहे असा ख्रिश्चन धर्माचा दृढ विश्वास आहे. हाच विश्वास आपल्याला प्रबोधनवादी, विश्वचैतन्यवादी आणि मार्क्सवादी यांच्या पूर्णविसकनाच्या स्वप्नात आढळतो. या अर्थाने मार्क्स युरोपिअन संस्कृतीच्याच परंपरेत पक्का वावरत होता, आणि म्हणून त्याच्या अनेक अर्थांनी विरोधी वाटणाऱ्या तत्त्वज्ञानात युरोपला एक आत्मीय साद सापडला– आणि हे तत्त्वज्ञान युरोपीय मनाला आत्मीय उल्लासाने आत्मसात करता आले.

मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाचा युरोपात आत्मीय स्वीकार होण्याचे आणखी एक कारण आहे. मार्क्सच्या म्हणण्याचा पडताळा लोकांना डोळ्यांदेखत मिळत होता. मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचा प्रत्यय येत होता. १८/१९ व्या शतकांत युरोपमध्ये सरंजामी व्यवस्था कोलमडून पडत होती, नवी औद्योगिक भांडवलशाही उदयास येत होती आणि या प्रचंड परिवर्तनाचे परिणाम अवघ्या जीवनावर घडत होते, अवघे जीवन ढवळून निघत होते. आणि या परिवर्तनाची जी मीमांसा मार्क्स करीत होता तिचा खरेपणा सभोवतालच्या जीवनात उमटत होता. मार्क्स म्हणाला, सर्व समाजपरिवर्तनाचे मूळ उत्पादनसाधनांत असते. उत्पादनसाधनांचे स्वरूप बदलले की प्रथम समाजाच्या आर्थिक व्यवस्थेत व त्याबरोबर त्याच्या सांस्कृतिक रचनेत बदल होऊ लागतो. मार्क्सच्या वेळी जोराने अवतरणाऱ्या औद्योगिक क्रांतीमुळे प्रचलित होत असलेली उत्पादनसाधने इतकी प्रभावी होती, प्रमाथी होती, सर्वंकष होती आणि त्यांचा परिणाम इतका व्यापक होता की तेव्हाच्या समाजपरिवर्तनाचे मूळ कोठे आहे हे हेरायला फारसे डोके चालविण्याची गरज नव्हती. वाफेच्या इंजिनामुळे दररोजच्या जीवनात अक्षरशः क्रांती होत होती. मार्क्स म्हणत होता की उत्पादनसाधनांमुळे उत्पादन-संबंध बनतात, उत्पादनसाधने बदलली की उत्पादन-संबंध बदलतात, मालक-नोकर, जमीनदार-कूळ इत्यादी संबंध बदलतात. 'पवनचक्की तुम्हाला सरंजामदार देते तर वाफेचे इंजीन भांडवलशहा देते.' वाफेच्या इंजिनाने आणलेल्या नव्या युगात डोळ्यादेखत सरंजामदार कोसळत होते आणि व्यापारी-कारखानदार मातबर बनत होते. मार्क्स म्हणत होता की उत्पादन-व्यवस्थेच्या पायावर राजकीय- वैधिक- सामाजिक- सांस्कृतिक इमारत उभी राहत असते. तेव्हाच्या युरोपीय जीवनात नवी राजकीय पद्धती, नवे कायदे, नवी समाजव्यवस्था आणि नवी संस्कृती भांडवलशाहीच्या वेगाने उभी राहत होती. औद्योगिक क्रांतीचा झपाटा एवढा मोठा असतो की तो हा हा म्हणता अवघ्या जीवनाला गवसणी घालतो. गेल्या पंचवीस वर्षांतले पुण्याचे परिवर्तन याची ग्वाही देईल. युरोपचे परिवर्तन तेव्हा असेच होत होते. आता वस्तुस्थिती अशी आहे की मार्क्स या परिवर्तनाचे नियम मानवजातीच्या उभ्या इतिहासाला लावीत होता. पण तेव्हाच्या परिवर्तनाच्या झपाट्यात हे कोणी ध्यानात घेतले नाही. समोरच्या परिवर्तनात (त्या परिवर्तनापासूनच काढलेल्या) मार्क्सच्या सिद्धांतांची प्रचीती मिळत होती, आणि तेवढी पुरे होती.

मार्क्स क्रांतिवादी होता, पण तो स्वप्नाळू नव्हता. किंबहुना स्वप्नाळू समाजवाद्यांबद्दल आणि क्रांतिवाद्यांबद्दल त्याला एक प्रकारची घृणा वाटत असे. क्रांती होणार, समाजाचे परिवर्तन होणार, परिपूर्ण विकसित कम्युनिस्ट समाजाची एक दिवस

अनुक्रमणिका

प्रस्थापना होणार ही काळ्या दगडावरची रेघ, पण ही रेघ यदृच्छेने उमटणार नाही. तो उमटण्याचे काही नियम असतात, त्याचे काही वेळापत्रक असते, त्यासाठी काही पूर्वतयारी ( भावित–अभावित पूर्व तयारी ) लागते असा त्याचा आग्रह होता. आपल्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचा एक निष्कर्ष म्हणून त्याने स्वच्छ सांगितले, की कोणत्याही ऐतिहासिक अवस्थेच्या विकसनाच्या सर्व शक्यता फलद्रूप झाल्याखेरीज क्रांती होत नसते. याचा अर्थ असा, की बळजबरीची अवेळी क्रांती विकृती निर्माण करील आणि इतिहासाची गरज असूनही क्रांती झाली नाही तर, साऱ्या समाजाचेच अधःपतन होईल. १८७२ साली तर ॲम्स्टर्डाम येथे केलेल्या एका भाषणात त्याने असे सांगितले, की इंग्लंड–अमेरिकेत बहुधा शांततापूर्ण क्रांतीच होईल. उलट स्वप्नाळू क्रांतिकारकांची उक्ती आणि कृती लोकांना भेडसावीत तरी असे किंवा हास्यास्पद तरी वाटत असे. त्यांच्या तुलनेने मार्क्सचे क्रांतिशास्त्र अनुयायी आणि विरोधक अशा दोघांनाही गंभीर विचारार्ह वाटत असे.

विशेषेकरून मार्क्सने भांडवलशाहीच्या युगात नव्याने उदयास आलेल्या कामगारवर्गात एक नवप्रतीती निर्माण केली. त्याने या वर्गामध्ये एक अस्मिता जागृत केली. कामगारवर्ग हा औद्योगिक कारखान्यात राबणारा तळचा वर्ग. या वर्गाच्या जोरावर कारखान्याचा डोलारा उभा राहतो. तरीपण या वर्गाला प्रतिष्ठा शून्य. संपूर्ण उपेक्षाच त्याच्या नशिबी. मार्क्सच्या काळी तर हा वर्ग म्हणजे शृंखलांनी जखडलेला गुलामच ! मॅनेजर, इंजीनिअर, कारकून वगैरेंना काही प्रतिष्ठा असते, पण कामगारांना प्रतिष्ठा शून्य. मार्क्सने या वर्गाला प्रतिष्ठा प्राप्त करून दिली – ऐतिहासिक प्रतिष्ठा. इतिहास निर्माण करणारी प्रतिष्ठा. नवा इतिहास घडविणारी प्रतिष्ठा. पूर्वेतिहासातून खऱ्या इतिहासात मानवाचे संक्रमण होत आहे असे त्याला वाटायला लावणारी प्रतिष्ठा. पिळणुकीला मूठमाती देऊन नवा स्वतंत्र, न्यायनिष्ठ, आत्मविकसनाचा प्रत्यय देणारा समाज निर्माण होईल अशी हमी देणारी प्रतिष्ठा. स्वतःबरोबर अवघ्या मानवजातीच्या मुक्तीचे आश्वासन देणारी प्रतिष्ठा. मानवाच्या उज्ज्वल भवितव्याचा वर्तमानात विसार देणारी प्रतिष्ठा. पण या दूरच्या गोष्टींच्या आश्वासनांपेक्षा मार्क्सने अधिक काही तरी दिले. त्याने कामगारवर्गाच्या विमनस्क अतर्मनाला स्पर्श केला. त्याच्या विकल अंतःकरणाला स्पर्श केला– आणि याहूनही अधिक म्हणजे संघशक्तीचा साक्षात्कार त्याला घडविला, आणि तो घडविता घडविता या संघशक्तीला समाजरचनेतच असलेला आधार उघडा केला.

मध्यमवर्गालाही मुक्तीचा मार्ग मार्क्सने दाखविला. वस्तुतः मध्यमवर्ग म्हणजे इदं च नास्ति परं च न लभ्यते असा वर्ग. त्याला भांडवलवाल्यातही स्थान नाही, आणि कामगारांतही अवकाश नाही. दोरी तुटलेल्या पतंगासारखी त्याची स्थिती – असे मार्क्सने त्याचे चित्र रंगविले; पण लगेच आश्वासन दिले, की या वर्गाने हाय खाण्याचे कारण नाही, कारण भांडवलशाहीच्या परिणतीबरोबर तो विशाल कामगारवर्गातच विसर्जित होणार आहे. म्हणजे मानवाच्या मुक्तीचा तोही प्रणेता बनणार. लेनिनने जेव्हा पुढे सांगितले की क्रांतीचे कार्य वर्गमुक्त बनलेले मध्यमवर्गीय बुद्धिजीवीच करतील तेव्हा तो या वर्गाला एका ऐतिहासिक कर्तृत्वासाठीच उत्तेजित करीत होता. या प्रतिपादनात मध्यमवर्गाच्या बुद्धिनिष्ठ अस्मितेसही एक उज्ज्वल आवाहन होते. भांडवलशाहीत सारेच वर्ग खोट्या भूलपाडक जाणिवेचे ( false consciousness ) धनी बनतात, पण वर्गमुक्त बनून ऋत जाणिवेचे प्रणेते बनण्याची संधी मार्क्सवादाने मध्यमवर्गीय बुद्धिमंतांपुढे ठेवली. या बिनबुडाच्या वर्गापुढे इतिहासनिर्मितीची, निदान इतिहासाच्या अचूक ज्ञानाची संधी तेजाळली !

पण मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाला जो एक व्यापक संदर्भ होता त्याने त्याचे मूल्य आणि आकर्षण विशेषच वाढले. भांडवलशाहीचे तत्त्वज्ञान अगर शास्त्र काय, अथवा लोकशाहीचे तत्त्वज्ञान अगर शास्त्र काय, त्यांचा जिवंत संदर्भ प्रगत पाश्चात्य औद्योगिक राष्ट्रांपुरताच मर्यादित होता. इतर राष्ट्रांच्या दृष्टीने ती उद्याची तत्त्वज्ञाने अगर शास्त्रे होती. त्यांची प्रचिती दूरच्या भविष्यकाळात येणार. या तत्त्वज्ञानांचे आणि शास्त्रांचे प्रणेते आणि प्रवक्ते एका दृष्टीने शाश्वत वैश्विक तत्त्वांचाच पुकारा प्रामाणिकपणे करीत. व्यापक मानवाच्या








दृष्टीनेच त्यांची मांडणी ते करीत. पण हे सारे करताना त्यांची दृष्टी तत्कालीन पाश्चात्त्य समाजावर खिळलेली असे. मार्क्सचेही तत्त्वज्ञान तत्कालीन औद्योगिक समाजरचनेतून स्फुरलेले होते, त्याची नैतिक ताकद या समाजरचनेच्या संदर्भातच स्फुरण पावे. पण या तत्त्वज्ञानाचा एक विशेष होता. ते एक मानवाच्या समग्र इतिहासाचे तत्त्वज्ञान होते— आणि ते मानवाच्या सर्व ऐतिहासिक अवस्थांचा वेध घेणारे तत्त्वज्ञान होते. ते गतिमान परिवर्तनशील जीवनाचा संदर्भ राखणारे तत्त्वज्ञान होते. प्राचीन भूतकालाप्रमाणेच जिवंत वर्तमानाचा आणि उद्यांच्या भविष्यकालाचा वेध घेणारे ते तत्त्वज्ञान होते. काल–आज–उद्यांचा एक जिवंत प्रवाह त्याच्या प्रतिपादनात वाहत असे. आणि म्हणून पृथ्वीवरचा प्रत्येक समाज त्याच्या कक्षेत येत होता. मार्क्सने त्या वेळच्या सरंजामी रशियन समाजाचा जसा विचार केला त्याचप्रमाणे ब्रिटिशांच्या आक्रमणाने हादरलेल्या भारतीय समाजाचाही विचार केला. अर्थात रशियाला कम्युनिझम्‌कडे नेणाऱ्या ग्रामशक्तीची लेनिनने पूर्ण उपेक्षाच केली. त्याने पाश्चात्त्य औद्योगिक राष्ट्रांवर करावयाच्या तंत्राचाच उपयोग रशियावर केला, पण त्याने मार्क्सच्या व्यापकत्वाला वर्तमानकालीन गतिमानतेचे रूप दिले. भांडवलशाहीचे रूपांतर आता साम्राज्यशाहीत झाले आहे आणि मार्क्सवादी संघर्षाचे रूपांतर आता जागतिक संग्रामात व्हायला हवे असे मोठे सर्वंकष स्वरूप त्याने मार्क्सवादाला दिले. मार्क्सवाद हे आता जागतिक परिवर्तनाचे तत्त्वज्ञान बनले.

पण मार्क्सवाद हे नुसते आर्थिक परिवर्तनाचे तत्त्वज्ञान नव्हते. ते मानावाच्या समग्र परिवर्तनाचे तत्त्वज्ञान होते. ते जागतिक इतिहासाचे तत्त्वज्ञान होते तसे या इतिहासाच्या केंद्रस्थानी असलेल्या मानवाचे तत्त्वज्ञान होते. ते मानवाच्या दैनंदिन जीवनकलहाचे तत्त्वज्ञान होते तसे ते मानवाच्या सांस्कृकि संचिताचे आणि परिवर्तनाचे तत्त्वज्ञान होते. ते नुसते भांडवलशाहीच्या भेसूर स्वरूपाचे, त्या समाजरचनेतील अपरिहार्य पिळणुकीचे, कामगारांच्या दैनंदिन लढ्याचे तत्त्वज्ञान होते असे नव्हे, तर ते समाजाच्या सर्व अंगोपांगांचे, त्याच्या आर्थिक धडामोडींचे, राजकीय प्रवाहांचे, सामाजिक स्थित्यंतरांचे, वाङ्मयीन धारांचे, धार्मिक धारणांचे, तात्त्विक विचारप्रणालींचे–मानवी जीवनाच्या सर्व अंगांना सखोल स्पर्श करणारे तत्त्वज्ञान होते. ते मानवाचे तत्त्वज्ञान होते तसे सृष्टीचे होते, व्यक्तीचे होते तसे वर्गाचे होते, राजकीय होते तसे सामाजिक होते, आर्थिक विवंचनांचे होते तसे वैचारिक विभ्रमांचे होते.

पण ते केवळ विचारांच्या अमूर्त पातळीवर वावरणारे नव्हते. ते व्यक्तींच्या दैनंदिन जीवनाला येऊन भिडणारे होते हे जीवन नुसतेच शारीरिक कष्टांचे नसते. नुसतेच भौतिक विवंचनांचे नसते. त्यात एक आत्मिक शुष्कता असते. आत्मिक परकेपणाने अंतःकरणात घर केल्याची त्रासदायक जाण असते. आत्मा हरवल्याची खंत असते. आपल्या अंतःकरणाचे निधान, आपले श्रमसाफल्य परक्याच्या ताब्यात गेल्याची जाणीव असते. आपल्या स्वातंत्र्याचा निर्वाळा देणारे कितीही बोल उठत असले, कायदेकानू बनत असले तरी आपले जिणे परस्वाधीन आहे, त्याची सूत्रे दुसऱ्याच्या हातात आहेत, आपण कशाला तरी जखडलो आहोत हे दुष्ट सत्य अंतरंगाला, समाजचक्रात सापडलेल्या व्यक्तीच्या अंतःकरणाला अघुनमघून भिडत असते. या दुष्ट सत्याची एक प्रभावी मीमांसा करणारे मार्क्सवाद हे तत्त्वज्ञान होते, आणि अंतःकरणे खेचून घेण्याची विलक्षण शक्ती अर्थातच त्यामुळे त्याच्यात आली होती.

विद्वानांच्या दृष्टीने मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाचा एक मोठा विशेष असा होता, की तेव्हा वातावरणात असलेल्या उत्क्रांतिवादाशी चपखल सांधा जोडणारे हे तत्त्वज्ञान होते. जीवशास्त्रीय उत्क्रांतिवादाचे तत्त्वज्ञान डार्विनने मांडले, त्याच्याशी ऐतिहासिक उत्क्रांतिवादाचे मार्क्सवादी तत्त्वज्ञान जुळणारे होते. मार्क्सला याची जाणीव होती. आपला 'कॅपिटल' हा ग्रंथ डार्विनला अर्पण करण्याची इच्छा त्याने प्रकट केली होती. मार्क्सच्या अंत्यविधीच्या वेळी, स्मशानात भाषण करताना एंगल्सने डार्विनशी तुलना केली होती. ( Just as Darwin discovered the law of development of organic nature, so Marx discovered the law of development of human history " ) हे सारे अर्थपूर्ण होते. एक








उत्क्रांतिवाद– evolution आणि दुसरा क्रांतिवाद– revolution या शाब्दिक बदलाने बिचकून जाण्याचे कारण नाही. डार्विनच्या उत्क्रांतिवादात विभेदनाला– mutation ला जे स्थान आहे ते मार्क्सच्या क्रांतिवादात क्रांतीकडे नेणाऱ्या लहान-लहान स्फोटांना आहे असे म्हणायला हरकत नाही. डार्विनचे विभेदन भौतिक पातळीवरचे, मानवी प्रयत्नांच्या पलीकडे असलेले, म्हणून क्रांती जशी मनात भरते किंवा डचमळते तसे विभेदन डचमळत नाही, पण शास्त्रीय दृष्टीने दोहोंमधले साम्य लक्षणीय आहे. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे मार्क्सची क्रांती हा सामाजिक उत्क्रांतीचाच एक भाग आहे. लहानसहान विभेदनांनी जशी एक नवीन जाती निर्माण होते त्याप्रमाणे समाजात जे लहान-सहान स्फोट एका विशिष्ट कारणपरंपरेने होतात त्यांचेच पर्यवसान क्रांतीत आणि तिने आणलेल्या समाजरचनेत होते. हे लहानसहान स्फोट म्हणजे क्रांतीची पूर्वतयारी असते. त्यांना त्यांचे ऐतिहासिक स्थान असते. मार्क्सने असे बजावले होते, की कोणत्याही समाजरचनेच्या विकसनाच्या सर्व शक्यता प्रत्यक्षात उतरून पूर्ण आल्याखेरीज क्रांती फलद्रूप होत नसते. No social order ever disappears before all the productive forces for which there is room in it have been developed – एखाद्या समाज-व्यवस्थेत उत्पादनशक्तींचा जेवढा विकास शक्य असतो, तेवढा तो झाल्याखेरीज ती समाजव्यवस्था अंतर्धान पावत नाही, असे मार्क्सने स्पष्ट सांगितले होते. म्हणजे क्रांती ही उत्क्रांतीच्या उत्कर्षबिंदूवर स्वार होऊन येते. लेनिन नेमकी ही गोष्ट विसरला. त्याने रशियासारख्या मागासलेल्या देशात क्रांती करण्याचा हेका धरला, त्याला आवश्यक अशी आततायी पक्षबांधणी केली आणि परिणामी स्टालीनशाहीचा पाया घातला. त्याला स्वतःला, कोठे तरी सुप्त मनात, मार्क्सच्या या नियमांची बोचरी जाणीव असावी, कारण जर्मनीसारख्या औद्योगिक दृष्ट्या प्रगत देशात क्रांती होत असेल तर तिच्या वेदीवर आपण आपल्या क्रांतीचा होम करण्यास तयार आहोत अशा अर्थाचे उद्‌गार त्याने काढले होते. आणि मार्क्सवादाच्या या अंतर्यामीच्या प्रागतिक स्वरूपामुळेच रशियन क्रांतीचे अत्याचारी स्वरूप स्पष्ट होऊनदेखील पाश्चात्त्य राष्ट्रांतील लोकसत्ताक समाजवाद्यांनी आपली मार्क्सवादावरील श्रद्धा सोडून दिली नाही.

पण विद्वानांच्या संशोधनबुद्धीला वेध लावणारी एक विलक्षण गोष्ट मार्क्सवादात होती. उथळ दृष्टीने पाहिले तर मार्क्सवादात नवीन असे काहीच नव्हते. त्याने आपल्या साऱ्या संकल्पना इतरांपासून घेतल्या होत्या, आणि ही गोष्ट लपविण्याचा प्रयत्नही त्याने कधी केला नाही. प्रतियोगी द्वंद्ववाद (dialectics) त्याने हेगेलकडून घेतला होता. मानवी इतिहास ही एक अखंड परिवर्तनशील अशी, निरनिराळ्या अवस्थांतून जाणारी, अशी प्रक्रिया आहे ही गोष्ट त्याने हेगेलकडूनच घेतली होती. फॉयरबाखचे ऋण तर त्याच्यावर इतके मोठे आहे की त्याचे ग्रंथ आपण वाचले आणि आपण अग्निप्रवाहात पोहलो (फॉयरबाख म्हणजे अग्निप्रवाह) असे उद्‌गार एंगल्सने काढले होते. या अग्निप्रवाहाचे संस्कार झाल्यामुळे आपली बुद्धी शुद्ध होऊन निघाली असेच जणू एंगल्सला म्हणायचे होते. प्रथम म्हणजे फॉयरबाखकडून त्याने भौतिकवाद घेतला. खरे तर हे तत्त्वज्ञान फॉयरबाखने हॉलबाख–हेल्वेशिअस प्रभृती फ्रेंच विवेकवाद्यांकडूनच मिळविले होते, पण तो हेगेलचा शिष्य असल्यामुळे त्यात हेगेलचा प्रतिवाद अनुस्यूत होता व म्हणून त्याला एक विशिष्ट धार प्राप्त झाली होती आणि मार्क्स सुद्धा प्रथम हेगेलचाच अनुयायी असल्याने त्याला ती विशेष पटली. फॉयरबाखने हेगेलच्या विश्व-चैतन्यवादावर जो प्रखर हल्ला चढविला त्याने त्याची बुद्धी स्फुरण पावली असेल. त्याने विचारले हे विश्वचैतन्य आहे कोठे? त्याचा पुरावा काय? हेगेल म्हणाला होता की एखाद्या युगाचे व्यापार आणि विचार त्यांच्यातून वाहणाऱ्या विश्वचैतन्याने ठरतात आणि हे विश्वचैतन्य सर्व दृश्य जगतात दृग्गोचर होते. पण एखाद्या युगाचे व्यापार-विचार म्हणजे त्या युगाच्या दृश्यप्रकृतीला दिलेलेच संकलित नाव नव्हे काय? अशा स्थितीत हा शब्दबंबाळ युक्तिवाद म्हणजे विश्ववर्तुळातील एक फेरी नव्हे काय? फॉयरबाखने विचारले, की सर्व विश्वाला व्यापून राहणारा परमेश्वर आणि हे विश्वचैतन्य

यांत फरक काय ? हेगेलच्या विश्वचैतन्याचा अंतर्यामीचा पोकळपणा चव्हाट्यावर मांडण्यास एवढा एक प्रश्न पुरे होता. हा एक प्रश्न विचारल्याबरोबर हे नेत्रदीपक तत्त्वज्ञान म्हणजे पुराण्या धर्मविचाराची एक नवी आवृत्ती ठरली. आणि फॉयरबाखने तर ईश्वराच्या कल्पनेवर विदारक हल्ला चढविला. माणूस आपल्या कल्पनेने परमेश्वर निर्माण करतो आणि स्वतःच्या या निर्मितीला अगतिकपणे शरण जातो– विश्वचैतन्याच्या ज्या 'एलिएनेशन'चा हेगेलने एवढा मोठा पुकारा केला ते 'एलिएनेशन' खरोखर मानवाच्या या अगतिक अवस्थेत आहे असे फॉयरबाखने सांगितले आणि मार्क्सने या विचाराचा लगेच स्वीकार केला.

अर्थात फॉयरबाखच्या भौतिकवादावर मार्क्सने बरेच मोठे चैतन्यपूर्ण संस्कार केले, पण सर्वात मोठा संस्कार या भौतिकवादाचा हेगेलच्या ऐतिहासिकतेशी गाठ बांधण्यात होता. ऐतिहासिक गतिमानतेच्या मुळाशी समाजाच्या आर्थिक रचनेतील घडामोडी असतात असे मार्क्सने प्रतिपादिले. पण हा विचार सॉं-सिमॉं (Saint-Simon) ने अगोदरच मांडलेला होता. त्याने असे प्रतिपादिले होते की आर्थिक संबंध हे ऐतिहासिक घडामोडींच्या मुळाशी असतात. मार्क्सचा वर्गसंघर्षाचा विचार सुद्धा १८२५ मध्ये (म्हणजे मार्क्स ७ वर्षांचा असता) निधन पावलेल्या सॉं–सिमॉंमध्ये आढळतो. भांडवलशाहीत नफ्याच्या आशेने भांडवलवाले उत्पादन भरमसाठ वाढवितात आणि त्याचे पर्यवसान आर्थिक अरिष्टात होते हा विचार सिसमॉंडीने मांडलेला होता. कामगारांच्या सर्वंकष अधिकारशाहीची कल्पना बाबूफमध्ये आढळते. आणि मार्क्सच्या आर्थिक विचाराच्या मुळाशी असलेला श्रमसिद्धांत त्याच्या आधीच लॉक, स्मिथ, रिकार्डो इत्यादींनी मांडलेला होता. पण मार्क्सचा ज्याच्यावर कटाक्ष होता तो अतिरिक्त मूल्याचा (Surplus Value) सिद्धांतसुद्धा फ्यूरिअे (Fourier) मध्ये आढळतो. अशी मार्क्सची एकेक संकल्पना अगोदर कोणा तरी विचारवंताने मांडलेली आढळते. पण मार्क्सने या साऱ्या संकल्पना एका संकल्पना–व्यूहात अशा काही बसविल्या की त्यांचा कायापालटच झाला, त्यांचे एक आंतरिक परिवर्तनच झाले. आणि त्यांना एक नवी शक्ती प्राप्त झाली.

हे थोडे तपशीलाने पाहण्यासारखे आहे. हेगेलची इतिहासप्रक्रिया आणि मार्क्सची इतिहास–प्रक्रिया यांचीच, उदाहरणार्थ, तुलना करा. हेगेलच्या मते, इतिहासाच्या मुळाशी विश्वचैतन्याची प्रतियोगी द्वंद्वात्मकता आहे. प्रतियोगी द्वंद्व हा विश्वचैतन्याचा एक आत्मीय विशेष आहे, आणि इतिहास हा विश्वचैतन्याच्या या द्वंद्वाचा आविष्कार आहे. म्हणजे विश्वचैतन्याने कोण्या एका काळी जड स्वरूप धारण केले, जे अमूर्त कल्पनेच्या रूपाने वावरत होते ते समूर्त जडाच्या रूपाने साकार झाले. पण हे जड स्थिर, स्थितिशील नाही. त्याचे सारखे विकसन होते आणि हे विकसन प्रतियोगी द्वंद्वात्मक असते. म्हणजे प्रत्येक वेळी एक वस्तुस्थिती पालटून तिच्या ठिकाणी, तिच्यातील अंतर्गत द्वंद्वामुळेच, दुसरी विरुद्ध स्वरूपाची वस्तुस्थिती येते. ही अर्थात संपूर्णतः वेगळी नसते. म्हणजे तिच्यात पूर्वस्थितीचे काही अंश असतात. कालांतराने, त्या अंतर्गत द्वंद्वामुळेच या नव्या वस्तुस्थितीला विरोधक अशी नवी वस्तुस्थिती निर्माण होते, पुनः संघर्ष होतो, पुनः नवी वस्तुस्थिती आणि तिच्यातून विरुद्ध स्वरूपाची वस्तुस्थिती, असे हे रहाटगाडगे अखंड सुरू राहते. हे सुरू राहण्याचे मुख्य कारण म्हणजे विश्वचैतन्याला आपले जडात रूपांतर होऊन सत्त्व हरविल्याची वस्तुस्थिती सहन होत नाही. ते परत मिळविण्याची तळमळ त्याला लागलेली असते, आणि म्हणून हे रहाटगाडगे सुरू झाले. मानवाच्या रूपाने त्याला आत्मप्रतीती आली, कारण मानवात संज्ञा आणि विवेक यांचा आढळ होतो आणि हेच तर विश्वचैतन्याचे प्रमुख विशेष. आता यात अडचण अशी की हे सारे विश्वचैतन्याच्या गृहीतकावर अवलंबून आहे आणि हे गृहीतक किती डळमळीत आहे ते फॉयरबाखने दाखवून दिलेच आहे. दुसरी गोष्ट अशी, की कोणत्या वस्तुस्थितीतून कोणती वस्तुस्थिती निर्माण होईल हे हेगेल सांगू शकत नाही, कारण त्याच्याच म्हणण्याप्रमाणे विश्वचैतन्य विश्वातील यच्चयावत् गोष्टींचे रूप घेऊन वावरते, आणि यातल्या अनेक गोष्टी परस्परविरुद्ध स्वरूपाच्या असतात, आणि कोणत्या वेळी कोणती गोष्ट निर्णायक बनून

विरुद्ध स्वरूप धारण करील हे सांगणे शक्य नाही. थोडक्यात इतिहासाची अवस्थांतरे कशी होतात हे हेगेल निश्चितपणे सांगू शकत नाही. मार्क्स आपल्या स्थित्यंतरांची कारणमीमांसा करू शकतो हा मुख्य फरक आहे. हेगेलकडून प्रतियोगी द्वंद्वाचे तत्त्व त्याने स्वीकारले, पण विश्वचैतन्याचे प्रमेय त्याने सोडून दिले. विश्वाच्या मुळाशी जड तत्त्व आहे, आणि विश्वाचा विकास या जडतत्त्वाच्या विकसनाने, परिवर्तनाने होतो असा बदल त्याने केला. हे परिवर्तन अर्थात प्रतियोगी द्वंद्व–पद्धतीनेच होते; पण विश्वचैतन्याच्या ठिकाणी त्याने भौतिक शक्तीची योजना केली. विश्वात जी निरनिराळी परिवर्तने घडतात ती अपरिहार्य असतात, मानवाच्या इच्छेपलीकडची असतात. समाजातली परिवर्तने सुद्धा कोणा एका व्यक्तीच्या अगर व्यक्तिसमूहाच्या इच्छेने घडतात असे नाही; पण समाजाच्या भौतिक शक्ती उत्पादनशक्तींच्या रूपाने प्रतीत होतात. उत्पादनसाधनांनी उत्पादनसंबंधांचे स्वरूप ठरते, त्यांनी आर्थिक रचना तयार होते, उत्पादनसाधने आणि उत्पादनसंबंध यांमधील झगड्यामुळे ती नेहमी अस्थिर राहते, आणि एक काळ असा येतो, की या आर्थिक हितसंबंधांच्या अगर उत्पादनसंबंधांच्या चौकटीत उत्पादनसाधनांचा विकास होणे अशक्य होते, आणि क्रांतिकाल अवतरतो. क्रांतिकालात मानवाच्या कर्तृत्वाला मोक्याचे महत्त्व प्राप्त होते. प्रथम म्हणजे उत्पादनसाधने आपोआप विकास पावत नाहीत, मानवाच्या कर्तृत्वानेच त्यांचा विकास होतो. दुसरे असे, की क्रांतीला अनुकूल अशी परिस्थिती निर्माण झाली तरी तिचा फायदा मानवच घेऊ शकणार. क्रांतीची इच्छा नसल्यामुळे किंवा अन्य काही कारणाने क्रांती टळू शकेल. आणखी असे, की जुना भौतिकवाद अकरणात्मक होता, अभावात्मक होता, त्यात मानवाच्या कर्तृत्वाला पुरेसा वाव नव्हता. पण मार्क्सच्या प्रतियोगी द्वंद्वात्मक भौतिकवादात मानवी कर्तृत्वाला विशेष स्थान आहे. मानवाच्या बोधनेतच माणूस क्रियाशून्य नसतो, तर क्रियाशील असतो असे ( कांटला त्याचा विरोध असूनही ) त्याचे ( कांटप्रणीत ) म्हणणे होते. ( मात्र मार्क्स मनुष्याच्या क्रियाशीलतेवर भर देत होता हे त्याचे वैशिष्ट्य होतेच. ) अर्थात् हेगेल म्हणाला त्याप्रमाणे मानवी इतिहास कोणत्या तरी गूढ मानवातीत शक्तीचा आविष्कार नाही तर ती मानवी कर्तृत्वाची किमया आहे असे मार्क्स मानतो. त्याने म्हटलेच आहे, की माणूस आपला इतिहास घडवितो– man makes his own history. अर्थात not out of the whole cloth अशी पुस्ती तो लगेच जोडतो. म्हणजे इतिहासाचे सलग समग्र वस्त्र त्याच्या हाती नसते. वाडवडिलांनी दिलेल्या कापडातूनच इतिहासाचे वस्त्र त्याला विणावे लागते, पण ती फक्त साधनसामुग्री असते.

यावरून ध्यानात येईल, की इतिहास ही एक प्रक्रिया आहे, निरनिराळ्या अवस्थांतून जाणारे एक विकसन आहे ही हेगेलची कल्पना, त्याचप्रमाणे त्याची प्रतियोगी द्वंद्वाची कल्पना मार्क्सने स्वीकारली असली, तरी विश्वचैतन्याच्या जागी भौतिकवादाची योजना करून, आणि त्यात मानवाच्या कर्तृत्वाला निर्णायक स्थान देऊन मार्क्सने हेगेलची इतिहास–कल्पना पार बदलून टाकली.

मार्क्सच्या श्रमसिद्धांताची पाहणी केली तरी हेच आढळून येईल. मार्क्सने आपला श्रमसिद्धांत ( the labour theory of value ) सरळसरळ लॉक, अॅडम स्मिथ आणि रिकार्डो यांच्याकडून घेतला आहे. या सिद्धांताप्रमाणे वस्तूचे मूल्य त्यात अंतर्भूत झालेल्या श्रमाइतके ठरते. अॅडम स्मिथच्या मते श्रमाने ठरलेली वस्तूची किंमत ही नैसर्गिक किंमत आहे आणि नैसर्गिक किंमत हीच रास्त किंमत असते. रिकार्डोच्या मते वस्तूची किंमत त्याच्या मूल्याच्या आसपास घोटाळेल ( तशी ती वास्तवात घोटाळत नाही आणि रिकार्डोचा सिद्धांत खोटा ठरला ). आपल्या दृष्टीने लॉकचा सिद्धांत अधिक महत्त्वाचा आहे. लॉकच्या मते, व्यक्ती आपण निर्माण केलेल्या वस्तूत श्रमांच्या रूपाने आपले व्यक्तित्त्व ओतते, आणि म्हणून व्यक्तीचा या वस्तूवर नैसर्गिक हक्क प्रस्थापित होतो. लॉकने अशा रीतीने खाजगी मालमत्तेच्या पद्धतीचे समर्थन केले. मार्क्सने लॉकसारखाच युक्तिवाद, अगदी विरुद्ध स्वरूपाचा निष्कर्ष काढण्यासाठी केला. त्याने भांडवलशाहीच्या वास्तवाच्या संदर्भात असे दाखवून दिले की भांडवलशाहीत कामगार आपण निर्माण केलेल्या मालाला वंचित होतो, आणि त्याला

'एलिएनेशन' ची बाधा होते. असे का होते? कारण कामगार फक्त आपल्या श्रमशक्तीचा मालक असतो, उलट ज्या यंत्रांच्या वगैरे साहाय्याने वस्तू निर्माण करायच्या त्यांवर, भांडवलवाल्याची मालकी असते. पण मार्क्सच्या श्रमसिद्धांताची मेख आहे ती निराळीच आहे. मार्क्सने फ्यूरिएने अगोदर मांडलेला एक सिद्धांत घेतला आणि तो या श्रमसिद्धांताला जोडला. हा सिद्धांत म्हणजे अतिरिक्त मूल्याचा सिद्धांत. मनुष्य खातो-वापरतो एवढेच निर्माण करीत नाही, काही तरी अधिक निर्माण करतो. आणि हा सिद्धांत तर स्वयंसिद्धच आहे. मनुष्य निर्मितो तेवढे सारे फस्त करीत असता, तर इतिहासात मानवाची जी प्रगती (सुधारणा-संस्कृती) झाली ती झालीच नसती पण आता भांडवलवाला काय करतो? तो कामगारापासून त्याची श्रमशक्ती विकत घेतो आणि त्याची रास्त किंमत त्याच्या पदरात टाकतो. ही रास्त किंमत किती? तर रिकार्डोनेच सांगितले आहे की, कामगारांना जगता यावे आणि आपली संख्या कायम राखता यावी (म्हणजे प्रजोत्पादन-संगोपन करता यावे) यासाठी खर्च येतो तेवढी श्रमशक्तीची किंमत. मालक कामगाराच्या पदरात श्रमशक्तीची एवढी किंमत टाकतो आणि त्याने निर्माण केलेले (आणि म्हणून वस्तुतः कामगाराच्याच मालकीचे असलेले) अतिरिक्त मूल्य हडप करतो. हाच त्याचा फायदा, म्हणजे चक्क लूट! म्हणजे लॉकने प्रतिपादिलेले तत्त्व मार्क्सने स्वीकारले. त्याला अतिरिक्त मूल्याचा सिद्धांत जोडून दिला, आणि लॉकच्या नेमका विरुद्ध निष्कर्ष निष्पन्न केला - लॉकच्या सिद्धांताचा आमूलाग्र कायापालट केला.

मार्क्सने आणखी एक गोष्ट केली. त्याने भांडवलशाहीच्या उद्गम-विकासाचा सूक्ष्म नजरेने अभ्यास केला आणि तिच्या गतिमानतेची प्रकृती अचूक टिपली. अधिकाधिक नफा मिळविणे हा भांडवलवाल्याच्या प्रकृतीचाच गुण आहे. आपल्या नफ्याचे रहस्य त्याला माहीत असते - म्हणजे कामगार त्याच्या पगारापेक्षा जे अधिक निर्माण करतो त्यात असते. तेव्हा नफा वाढवायचा असेल तर त्याची उत्पादन-क्षमता वाढवायला हवी. त्यासाठी तो दर कामगाराच्या डोईवरचा खर्च कमी करण्यासाठी कारखान्यांचा विस्तार वाढवितो, आणि नवनवी सुधारित यंत्रे वापरतो. म्हणजे भांडवली खर्च वाढवितो. यामुळे कामगाराची उत्पादन-क्षमता वाढते, पण एक निराळाच घोटाळा निर्माण होतो: नफ्याचे प्रमाण खाली येते. याचे कारण उघड आहे. कारखान्यांचा विस्तार वाढला, नवनवी यंत्रे आली तरी ती उत्पादक नसतात. उत्पादनशक्ती फक्त कामगाराच्या श्रमातच असते. श्रमसिद्धांतच ते बोलून चुकला आहे. म्हणजे भांडवली खर्च वाढला, या खर्चाच्या प्रमाणात कामगारावरील खर्च कमी झाला की वस्तूची किंमत (तिच्यात अंतर्भूत झालेल्या श्रमामुळे ती ठरत असल्यामुळे) कमी कमी होते, व नफ्याचे प्रमाण किंवा नफ्याचा दर कमी होतो. दर रुपयावरचा फायदा घटतो. मग आपला एकंदर नफा कायम राहावा म्हणून भांडवलवाला अधिक अधिक माल निर्माण करू लागतो. या निर्मितीस, भांडवलशाहीच्या राज्यात, काही धरबंद नसतोच. कोण, किती, कुठे, कशी पैदास करतो याचाच पत्ता भांडवलवाल्यांना लागत नाही. पण त्याचे नशीब अखेरीस बाजारात ठरत असते. या बेबंद भरमसाट उत्पादनामुळे बाजारात मालाच्या बेप्रमाण राशी जमा होतात आणि बाजार कोसळतो म्हणजे मंदी माजते. आर्थिक अरिष्ट सुरू होते. कामगार बेकार होतात आणि अनेक भांडवलवाले मोडीत निघतात मंदी-बेकारीचे युग सुरू होते.

आता मार्क्सपूर्वी सिसमाँडीनेच, यांत्रिक सुधारणांमुळे मालाची भरमसाट पैदास होईल, व्यापारी स्पर्धेमुळे भांडवलवाले पगारकाट, कामवाढ वगैरे गोष्टी करू लागतील आणि या साऱ्यातून आर्थिक अरिष्ट निर्माण होईल, असे भविष्य वर्तविलें होते. मार्क्सप्रमाणेच सिसमाँडीने बराच ऐतिहासिक पुरावा गोळा केला होता; पण मार्क्सने या साऱ्या विश्लेषणाची उभारणी श्रमसिद्धांत आणि अतिरिक्त मूल्यसिद्धांत यांच्या युतीवर केल्यामुळे त्याच्या प्रतिपादनाला एक बांधीव, सोलीव, सक्त रूप प्राप्त झाले!

भांडवलशाही व्यवहाराच्या या पार्श्वभूमीवर मार्क्सच्या वर्गसंघर्षाच्या सिद्धांताला असेच सक्त

स्वरूप प्राप्त झाले. आता मार्क्सपूर्वी साँ सिमाँनेच वर्गसंघर्षाचा सिद्धांत मांडला होता. इतिहासाची प्रक्रिया म्हणजे आर्थिक वर्गांचा संघर्ष असे त्याने प्रतिपादिले होते. कोणत्याही समाजात त्याच्या प्रमुख आर्थिक संपत्तीवर वर्चस्व गाजविणारे आणि तिच्यापासून वंचित झालेले असे वर्ग असतात, आणि त्यांच्यात झगडा चालतो. या आर्थिक संपत्तीचा योग्य विनियोग करण्याइतकी अक्कल अगर निःस्वार्थबुद्धी सत्ताधारी लोकांच्यापाशी क्वचितच असते. ते स्वतःच्या फायद्यासाठी आपला एक गट निर्माण करतात आणि त्या संपत्तीची लूट करतात. अर्थात वंचित वर्ग अस्वस्थ बनतो आणि संघर्ष करतो. पण नव्याने अधिकारावर आलेला वर्ग तसाच स्वार्थांध बनतो आणि एक नवा वर्गसंघर्ष सुरू होतो, असे साँ सिमाँचे प्रतिपादन होते. त्याने वर्गसंघर्षाचे वातावरण नीटसे निर्माण होण्यापूर्वीच ते मांडले हा एक चमत्कार होता. पण मार्क्सच्या युक्तिवादात वर्गसंघर्षाची आर्थिक आणि ऐतिहासिक अपरिहार्यता जाणवते तशी साँ सिमाँमध्ये जाणवत नाही. सत्ताधारी वर्ग–मग तो जुना असो, नवा असो - स्वार्थांध बनतो या गृहीतकावर साँ सिमाँचा युक्तिवाद आधारलेला होता. मार्क्सचा युक्तिवाद मनुष्यस्वभावाच्या अशा अतिव्याप्त आकलनावर आधारलेला नव्हता. तो आर्थिक व्यवहाराच्या स्वरूपावर आधारलेला होता. दुसरे असे, की मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानात वर्गसंघर्षाला इतिहासप्रक्रियेची कळ, असे जे महत्त्व आहे ते साँ सिमाँच्या प्रतिपादनात दिसत नाही. इतिहास म्हणजे अखंड वर्गसंघर्ष असे तो म्हणाला होता, पण वर्गसंघर्ष ही इतिहासाच्या इंजिनातली वाफ असते असे त्याने स्पष्टपणे म्हटलेले नाही. या संदर्भात एक गोष्ट लक्षात ठेवायला हवी की साँ सिमाँच्या विचारधनात त्याने स्पष्टपणे प्रतिपादलेले कोणते आणि त्याच्या अस्फुट–अर्धस्फुट उद्‌गारांच्या जोरावर त्याच्या नंतरच्या अनुयायांनी पद्धतशीर रीतीने उभारलेले कोणते हे सांगणे कठीण आहे. मार्क्सवाद्यांनी मार्क्सच्या उद्‌गारांची हवी तशी ओढाताण केली– इतकी, की एकदा त्याला 'मी मार्क्सवादी नाही' असे वैतागाचे उद्‌गार काढावे लागले होते. पण मार्क्सने सतत चाळीस वर्षे पद्धतशीर संशोधन–लेखन केले, आणि त्याच्या पुढील अनुयायांची मदत न घेता त्याच्या प्रतिपादनाची सुस्पष्ट चौकट आकळता येते.

पण एक गोष्ट कबूल करायलाच हवी. साँ सिमाँने १९ व्या शतकातील अनेक प्रभावी विचारांचे सूतोवाच अगोदरच करून ठेवले होते. आणि याचे मुख्य कारण असे की त्याच्या भोवताली जे आर्थिक– औद्योगिक परिवर्तन घडत होते त्याच्या स्वरूपावर त्याने अचूक बोट ठेवले होते. समाजाच्या उत्पादन– यंत्रणेचा त्याने अचूक वेध घेतला होता. त्यात विज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांचे महत्त्व केवढे मोठे असते हे त्याने बरोबर जाणले होते. त्याने विज्ञानावर व तंत्रज्ञानावर फार भर दिला होता. उत्पादनाची ही कळ ताब्यात ठेवणारे लोक कसे मोक्याच्या जागी जाऊन बसतात आणि समाजाचा आणि संस्कृतीचाही पाया कसा घालतात हे त्याने व्यवस्थित जाणले होते. पण उत्पादन–साधनावर अंमल गाजविणारे लोक कसे स्वार्थांध बनतात हेही त्याने जाणले होते. यातूनच त्याचा वर्गविग्रहाचा सिद्धांत निघाला. पण त्याला मार्क्सच्या सिद्धांताची अंतःसिद्ध अपरिहार्यता नव्हती.

अलिकडच्या काळात मार्क्सच्या ज्या एका संकल्पनेला विशेष महत्त्व प्राप्त झालेले आहे, ती एलिएनेशनची कल्पना मार्क्सने अशीच दुसऱ्याकडून घेतली आणि तिचा कायापालट घडविला. ही संकल्पना मूळ हेगेलची. प्रतियोगी द्वंद्वात्मक स्वभावामुळे विश्वचैतन्याचे जडात रूपांतर होते, अमूर्त कल्पनेला जड वास्तवाचे स्वरूप प्राप्त होते तेव्हा विश्वचैतन्याला एलिएनेशनची बाधा होते, आणि ती दूर करण्यासाठी विश्वचैतन्य आपले मूल स्वरूप परत मिळविण्याचा प्रयत्न करते आणि या प्रयत्नाचे एक फलित म्हणून मानवप्राणी आपल्याला दिसतो, अशी हेगेलची एलिएनेशनची कल्पना होती. फॉयरबाखने त्याला निराळेच स्वरूप दिले आणि ते मार्क्स–एंगल्सना अतिशय भावले. मानवाची अवस्था दुःखदारिद्र्याची, दुरापत्तीची असते, तिच्यातून सुटण्यासाठी माणूस ईश्वराची कल्पना डोक्यातून काढतो आणि या ईश्वरापुढे तो संपूर्णतः शरणागत होतो, म्हणजे मानव एका अत्यंत परक्या ( alien ) अशा गोष्टीला जन्माला घालतो

अनुक्रमणिका

आणि ती परकी गोष्ट त्याच्यावर प्रभुत्व गाजवू लागते– व या परिस्थितीतून एलिएनेशनची भावना निर्माण होते, अशी फॉयरबाखची मीमांसा होती. आपणच निर्माण केलेली गोष्ट परकी व्हावी आणि ती आपल्यावर अंमल गाजवू लागावी ही कल्पना एलिएनेशनच्या मुळाशी आहे. मार्क्सने या कल्पनेची गाठ आपल्या श्रमसिद्धांताशी बांधली आणि त्याचा ऐहिक आणि व्यापक स्वरूपाचा एलिएनेशनचा सिद्धांत तयार झाला. श्रमसिद्धांताची कल्पना मार्क्सने लॉककडून घेतली. माणूस आपले व्यक्तित्व श्रमांत ओतीत असतो असा लॉकचा सिद्धांत होता. मार्क्सने तो घेतला आणि हेगेलच्या मानवी सत्त्वाच्या प्रकाशात पाहिला. मानवात विश्वचैतन्याचे विकसित स्वरूप असते आणि ते आत्मपूर्तीच्या दिशेने प्रवास करीत असते. म्हणून मानव हा आत्मपूर्तीसाठी, स्वत्वाच्या परिपूर्तीसाठी झटत असतो. ही हेगेलची कल्पना मार्क्सने श्रमाशी जोडली. श्रम हा मानवाचा आत्मपूर्तीचा मार्ग असतो, श्रमाने स्वत्वाची परिपूर्ती होत असते ही कल्पना मार्क्सने आत्मसात केली. श्रमप्रतिष्ठेची कल्पना त्यावेळच्या वातावरणातच होती. प्रॉटेस्टण्ट संस्कृतीचा तो एक विशेषच होता, आणि सॉं सिमॉंने तर श्रमाचा धर्मच बनविला होता. पण मार्क्सने या धर्माचे विकृतीकरण झाल्याने एलिएनेशन निर्माण होते असे दाखवून दिले. हे विकृतीकरण प्रथम भांडवलशाहीने केले असे नाही, पण भांडवलशाहीच्या काळात ते पराकोटीला पोचते. याचे कारण या काळात कामगार दोन अर्थांनी "स्वतंत्र" झालेला असतो. एक म्हणजे तो उत्पादन-साधनांपासून स्वतंत्र झालेला असतो. (म्हणजे त्यांच्यावरची मालकी त्याने गमावलेली असते–ती भांडवलवाल्यांच्या मालकीची झालेली असतात.) आणि दुसरे म्हणजे तो आपली श्रमशक्ती विकण्यास मोकळा असतो. जमिनीला अगर एखाद्या उद्योगाला जखडणारे याचे पाश भांडवलशाहीच्या नव्या व्यवहाराने तोडलेले असतात. तेव्हा कामगाराला जगण्यासाठी आपली श्रमशक्ती भांडवलवाल्याला विकावी लागते, आणि या श्रमशक्तीच्या क्रियेमुळे निर्माण झालेल्या मालावरची मालकी त्याला गमावावी लागते– तो माल भांडवलवाल्यांच्या मालकीचा असतो व तो त्याची विल्हेवाट हवी तशी लावतो. आपणच निर्माणच केलेल्या मालाशी कामगाराचे तिऱ्हाईतपणाचे नाते निर्माण झालेले असते आणि हा माल भांडवलवाल्याच्या ताब्यात गेलेला असल्यामुळे आणि तो त्या मालाचे काय करू शकेल यावर कामगाराचे भविष्य अवलंबून राहणार असल्यामुळे (तो माल खपला नाही तर बेकारी वाढून ठेवलेली असल्यामुळे) हा माल त्याच्यावर एक बेबंद हुकमत गाजवीत असतो, आणि कामगाराला एलिएनेशनची बाधा होते. ही बाधा कामगाराच्या आत्मपूर्तीचे साधन असलेल्या श्रमाच्या संदर्भात होत असल्याने या एलिएनेशनचा प्रभाव सर्वत्र पसरतो. कामगाराचे जीवनच शुष्क होते. त्याचा आत्मा तिऱ्हाईत बनतो, त्याचे काम तिऱ्हाईत बनते, तो इतरांपासून तिऱ्हाईत बनतो आणि एकंदर जीवनाच्या दृष्टीनेच तिऱ्हाईत म्हणजे परित्यक्त बनतो. मार्क्सच्या हातात एलिएनेशनच्या कल्पनेचा केवढा विस्तार झाला हे यावरून दिसून येईल.

इतरांकडून घेतलेल्या संकल्पनांचा असा क्रांतिकारक कायापालट मार्क्स करू शकला कारण त्याने या सर्व वेगवेगळ्या संकल्पनांचे एक रसायन बनविले. एका सेंद्रीय संकल्पनाव्यूहात त्या पक्क्या बांधल्या या संकल्पनाव्यूहात हेगेलचे इतिहासाचे गतिमान आकलन, फ्रेंच भौतिकवाद्यांचा फॉयरबाखच्या द्वारा आलेला भौतिकवाद, लॉकप्रभृतींचा श्रम-सिद्धांत, तेव्हा वातावरणात विहरत असलेला समाजवाद आणि त्यात अंतर्भूत असलेले मानवता-वादी स्वातंत्र्य, हेगेलचे फॉयरबाखने कायापालट केलेले एलिएनेशन वगैरे गोष्टींचा सेंद्रिय मिलाफ झालेला होता. या मिलाफाने प्रत्येक संकल्पनेचे स्वरूप पालटून गेले आणि एकंदर तत्त्वज्ञानाला कमालीचे गतिमान, क्रांतिकारक, आणि विचार-वंतांच्या बुद्धीला आकर्षित करणारे असे मोठे शक्तिशाली स्वरूप प्राप्त झाले. एवढ्या निर-निराळ्या तत्त्वांचे एक वस्त्र विणताना वीण इकडे तिकडे सैल राहावी हे साहजिक होते; पण त्याचे एकंदर स्वरूप कमालीचे विलोभनीय बनले, आणि तत्कालीन मनोवृत्तीशी एक मूलगामी मिलाफ साधू शकले. मार्क्स युगधर्माचा प्रवक्ता बनला.

मार्क्सने आपल्या संकल्पनाव्यूहाच्या रूपाने कसले रसायन साधले याचा विचार केला, की

अनुक्रमणिका

आजही मन आश्चर्याने भरून जाते. तो काल विज्ञानाच्या विकासाचा आणि विजयाचा होता. मार्क्सने विज्ञानाधिष्ठित उत्क्रांतिवादात एक क्रांतितत्त्व ओतले. तो काल भौतिकवादाच्या जयजयकाराचा होता. मार्क्सने या भौतिकवादात परिवर्तनाचे एक पद्धतशीर तत्त्व ओतले. तो काल आशावादाचा होता. मार्क्सने या आशावादाला मानवमुक्तीची विशाल बैठक दिली. तो काल मानवाच्या विज्ञानप्रणीत उद्धाराचा होता. मार्क्सने त्याला एक अपरिहार्यता प्राप्त करून दिली. मानवाच्या उद्धाराला जणू विज्ञानप्रणीत धर्माचेच अधिष्ठान प्राप्त झाले.

अर्थात मग या तत्त्वज्ञानाची अंतर्गत तार्किक विशुद्ध आणि त्याची प्रत्यक्ष प्रत्ययकारकता तपासण्याची वृत्ती मंदावली. मार्क्सने वर्तविलेली अनेक भाकिते खोटी ठरली. भांडवलशाहीचा विकास त्याने सांगितला तसा तर झाला नाहीच, पण कामगारवर्गही क्रांतिवादी झाला नाही. तो श्रमिकनिष्ठ मनोवृत्तीचा न बनता स्वहिततत्परच बनला व आपली व आपल्या कुटुंबाची आर्थिक–सांस्कृतिक सुधारणा यांत रस घेऊ लागला. रशियन आणि चिनी अशा दोन प्रचंड मार्क्सवादी क्रांत्या झाल्या, पण त्या महायुद्धांच्या पार्श्वभूमीवर अगदी वेगळ्या संदर्भात व वेगळ्या देशांत झाल्या.

यात अर्थात आश्चर्यकारक असे काहीच नाही. सिद्धांत जितके व्यापक तितके तपशीलाच्या दृष्टीने कच्चे असतात, अधिक गोलमाल असतात, आणि तपशीलाने चालणाऱ्या जीवनाशी ते जुळत नाहीत. अर्थात अधीर प्रकृतीच्या ध्येयवादी व्यक्तींना त्यांचे वेड असतेच. एक म्हणजे खोलात शिरून सूक्ष्म दृष्टीने पाहण्याचे श्रम ते वाचवितात, आणि उरलेला वेळ उत्साहाने भरून काढतात. हा उत्साह त्यांचा ध्येयवाद शाबूत राखण्यास मदत करतो.

पण जीवन ध्येयवादाची पर्वा करीत नाही. ते आपल्या हिशेबाने चालते. एखादा सिद्धांत बनविताना जरूर ती काळजी घेतली नाही, तर जीवन त्याची पर्वा करीत नाही. पण एवढ्याने ध्येयवाद हटत नाही. कारण त्याची प्रेरणा वेगळी असते. ती भावनांच्या उन्नयनावर आधारलेली असते. जीवनाचा अचूक वेध घेऊ पाहणाऱ्या बुद्धीशी ती फटकून वागते. क्वचित बुद्धीलाच भावनांच्या दावणीला बांधते. परिणामी जीवन आणि ध्येयवाद यांचा संघर्ष निर्माण होतो. मार्क्सवादाचा बराचसा इतिहास हा अशा संघर्षाचा इतिहास आहे

---



अनुक्रमणिका








अनुक्रमणिका




राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत




द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

बर्नार्ड विल्यम्स अनु० : मे. पुं. रेगे

# समतेची संकल्पना : (उत्तरार्ध)

३. विषम परिस्थितीतील समता: ज्या संदर्भात सर्व माणसे कोणत्या तरी अर्थाने समान आहेत असा दावा करण्यात येतो अशा संदर्भात तर समतेच्या संकल्पनेला आवाहन करण्यात येतेच; पण ज्या संदर्भात माणसे असमान असतात असे मान्य करण्यात येते अशा संदर्भातही समतेच्या संकल्पनेला आवाहन करण्यात येते. आणि मग अशा प्रकारच्या विषमतांशी संबंधित असलेल्या इष्ट वस्तूंची वाटणी कशी करायची किंवा त्या प्राप्त करून घेण्याचे मार्ग कुणाला कसे उपलब्ध करून द्यायचे हा प्रश्न उपस्थित होतो. ह्यावर असा आक्षेप घेण्यात येईल, की ह्या संदर्भात समतेच्या संकल्पनेचा वापर करणेच गैर आहे आणि ह्या प्रश्नाशी रास्त ( फेअर ) काय आहे आणि न्याय्य काय आहे ह्या संकल्पनांचाच संबंध पोचतो. येथे संबंधित असलेली न्यायाची संकल्पना म्हणजे ज्याला ॲरिस्टॉटलने ' वितरणात्मक न्याय ' ( डिस्ट्रिब्यूटिव्ह जस्टिस ) म्हटले आहे त्या अर्थाची संकल्पना. ॲरिस्टॉटलचे म्हणणे असे आहे की अशा संदर्भात सर्व माणसे समान आहेत असे मानण्याचा किंवा त्यांना समान रीतीने वागविण्याचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही, तर माणसांमाणसांमध्ये असलेल्या असमानता ओळखून त्यांच्या प्रमाणात कित्येक इष्ट वस्तूंची वाटणी त्यांच्यामध्ये कशी करायची एवढाच काय तो येथे प्रश्न असतो.

पण अशा संदर्भातही समतेच्या संकल्पनेला काही स्थान असते असे उत्तर ह्या आक्षेपाला देणे सयुक्तिक ठरेल असे मला वाटते. येथे असमानतेच्या दोन प्रकारांत एक काहीसा स्थूल भेद करणे उपयुक्त ठरेल. गरजांमधील असमानता आणि पात्रतांमधील असमानता. ह्या भेदांशी संबंधित असा भेद इष्ट वस्तूंमध्येही करावा लागेल. गरजांच्या समाधानासाठी आवश्यक असलेल्या इष्ट वस्तू आणि पात्रतेने ज्यांचे अर्जन करता येते, ज्या प्राप्त करून घेता येतात अशा वस्तू. गरजांच्या बाबतीत– उदा. आजारी असताना माणसाला असलेली औषधोपचाराची गरज– असे म्हणता येते, की ज्या व्यक्तींना ती गरज असते त्यांना संबंधित इष्ट वस्तूंची इच्छा असते असे व्यवहारात गृहीत धरून चालता येते. तेव्हा अशा इष्ट वस्तूंची वाटणी कशी करायची ह्या प्रश्नाचे स्वरूप सरळ सोपे असते. अस्तित्वात असलेल्या इच्छांचे समाधान करण्याचा तो प्रश्न बनतो; पण पात्रतेच्या बाबतीत, उदा. उच्च शिक्षणापासून लाभ उठविण्याची कुवत अंगी असणे ह्या स्वरूपाची पात्रता, आपण घेतली तर ज्याच्या ठिकाणी पात्रता असते त्याच्या ठिकाणी संबंधित इष्ट वस्तूविषयीची इच्छा असतेच असे धरून चालता येत नाही; अर्थात् अशी इच्छा असेलही. शिवाय ज्यांच्या ठिकाणी उच्च शिक्षण घेण्याची पात्रता नसते त्यांनाही उच्च शिक्षण घ्यावे अशी इच्छा असू शकते. ही इच्छा तृप्त होणे अशक्यप्राय असते; पण ती गैर आहे असे म्हणता येणार नाही. पण जे आजारी नसतील किंवा बेकार नसतील त्यांना, म्हणजे संबंधित गरज ज्यांना नसते त्यांना, औषधोपचाराची किंवा बेकारभत्त्याची इच्छा असत नाही किंवा तशी इच्छा त्यांना असली तर ती योग्य नसते. तेव्हा पात्रतेला अनुसरून इष्ट वस्तूंची वाटणी करण्यात एक स्पर्धात्मक भाग असतो; गरजांना अनुसरून वाटणी करण्यात तो आढळून येत नाही. ह्या कारणांमुळे पात्रतेशी संबंधित असलेली इष्ट वस्तू घेतली, तर तिच्या वाटणीप्रमाणेच, 'ती प्राप्त करून घेण्याच्या संधीची









वाटणी' ही संकल्पनाही अर्थपूर्ण ठरते. ही इष्ट वस्तू अर्थात् सर्वांमध्ये समप्रमाणात वाटता येत नसली, तरी जिच्यात ह्या संधीची सर्वांमध्ये समान वाटणी झालेली आहे अशा परिस्थितीची आपण कल्पना करू शकतो आणि अशा रीतीने **सार्वत्रिक** समानतेची, संधीच्या समानतेची संकल्पना आपल्यापुढे येते. आजच्या ब्रिटिश समाजात ह्या संकल्पनेचा बराच उदोउदो करण्यात येतो.

पण या संकल्पनेचा अधिक विचार करण्यापूर्वी गरजा आणि पात्रता ह्यांमधील काही साम्ये आणि भेद ध्यानात घेण्यासारखे आहेत. व्यक्तींना वागणूक देण्यात आपण जो भेद करतो तो सुयोग्य कारणावर आधारलेला असला पाहिजे ( हे तत्त्व, ह्याचा पूर्वी निर्देश झालाच आहे ) ह्या दोन्ही बाबतींत लागू पडते. रोगप्रतिबंधक औषधांचा वापर सोडला, तर लोकांत औषधोपचारांची वाटणी करायला योग्य आधार म्हणजे आजारीपण; हे एक अनिवार्य सत्य आहे. आता कितीतरी समाजांत आजारीपण ही औषधोपचाराचा लाभ होण्यासाठी अनिवार्य अशी अट असली, तरी ती पुरेशी अट ठरत नाही. कारण औषधोपचाराला पैसे पडतात आणि आजारी असलेल्या सर्वांकडे पैसे नसतात; ह्यामुळे प्रत्यक्षात जर औषधोपचाराचा लाभ व्हायचा तर त्यासाठी पुरेसा पैसा जवळ असणे ही आणखी एक अनिवार्य अशी अट ठरते. कधीकधी केवळ पैसा जवळ असणे हीच, वैद्यकीय गरज नसतानाही, औषधोपचार लाभायची पुरेशी अट ठरते. ही विक्षिप्त परिस्थिती आहे. ह्या परिस्थितीत ह्या इष्ट वस्तूचा प्रत्यक्ष लाभ ज्या कारणामुळे घडून येतो ते तिच्या स्वरूपाशी पूर्णपणे असंबंधित असते. अर्थात आपल्या काल्पनिक आजारांचे स्तोम माजविणाऱ्या अगदी थोडक्याच व्यक्ती गरज नसतानाही वैद्यकीय उपचारांची इच्छा धरत असल्यामुळे अशा घटना अपवादात्मक असतात.

वैद्यकीय उपचारांचा लाभ होण्याची संपत्ती ही आणखी एक आवश्यक अट असते अशी जेव्हा परिस्थिती असते, तेव्हा तिला अनुलक्षून समता आणि विषमता ह्या संकल्पनांचा वापर करता येतो. निरोगी माणसे आणि आजारी माणसे ह्यांच्यामधील विषमता आता आपल्याला अभिप्रेत नसते, तर श्रीमंत आजारी माणसे आणि गरीब आजारी माणसे ह्यांच्यामधील विषमता अभिप्रेत असते. कारण ज्यांच्या गरजा सारख्या आहेत पण ज्यांना सारखी वागणूक मिळत नाही, ह्या प्रकारची वागणूक ( औषधोपचार ) ह्या गरजांवर ( आजारावर ) आधारलेली असूनही सारखी वागणूक मिळत नाही, अशी एक सरळ परिस्थिती आपल्या पुढे असते. ही विवेकविरोधी परिस्थिती आहे.

पण या संदर्भात एका महत्त्वाच्या भेदाकडे मी दुर्लक्ष केले आहे, असा आक्षेप कदाचित् घेण्यात येईल. कारण, प्रकृती बिघडलेली असणे आणि जवळ पैसे असणे ह्या गोष्टी 'वैद्यकीय उपचार लाभायची कारणे' म्हणून जणू काय एकाच पातळीवरील गोष्टी आहेत असे मानण्यात येते; आणि ह्याच्यात गोंधळ आहे. बिघडलेल्या प्रकृतीवर फार तर वैद्यकीय उपचार लाभायचा हक्क आधारलेला असतो; उलट पैसे जवळ असणे हा हक्क प्राप्त होईल अशी परिस्थिती ज्या कारणामुळे घडून येते त्याचा एक अनिवार्य असा भाग असतो. आणि ह्या गोष्टी भिन्न आहेत. ह्या आक्षेपात ज्या भेदाचा निर्देश झाला आहे त्याच्यात काही तथ्य आहे. माणसाचे हक्क, एका विशिष्ट रीतीने माणसाला का वागविण्यात यावे ह्याची कारणे ( रीझन्स ), आणि आपले हक्क प्राप्त करून घेण्याची त्याची शक्ती, ज्या गोष्टी त्याला लाभणे योग्य असते त्या गोष्टी ज्या कारणांमुळे त्याला प्रत्यक्षात लाभतात ती कारणे ह्यांच्यांत भेद असतो. पण ह्या आक्षेपामुळे विषमतेची परिस्थिती अविवेकी किंवा विवेकदुष्ट ( इर्‌रॅशनल ) असते हे म्हणणे अनुचित आहे असे ठरत नाही; तर ती विवेकदुष्ट असते ह्या म्हणण्याचा नेमका अर्थ काय आहे, हे तो अधिक स्पष्ट करतो. हा अर्थ असा, की अशा परिस्थितीत कुणाला कोणती वर्तणूक द्यावी ह्याची जी तात्त्विक कारणे (रीझन्स) असतात ती पुरेशी **कार्यान्वित** होत नसतात; ह्या तात्त्विक कारणांचे व म्हणून विवेकशक्तीचे परिस्थितीवर पुरेसे नियंत्रण नसते. समतेचे व समान हक्कांचे जे दुसरे रूप आहे– कायद्यापुढील समानता– त्याच्या संदर्भातही हाच मुद्दा उपस्थित होतो. एखाद्या



अनुक्रमणिका

समाजात सर्व माणसांना रास्त पद्धतीने न्यायालयीन अन्वीक्षा ( फेअर ट्रायल ) होण्याचा, त्यांच्यावर झालेल्या अन्यायांचे कायदेशीर परिमार्जन करून घेण्याचा समान हक्क असतो असे म्हटले जाते. पण त्या समाजात अशी रास्त अन्वीक्षा किंवा कायदेशीर परिमार्जन, ज्यांच्या गाठी पैसा आहे आणि जे सुशिक्षित आहेत अशा माणसांनाच, प्रत्यक्षात प्राप्त करून घेता येत असेल तर ही समान हक्कांची भाषा दांभिक म्हणता येईल इतकी पोकळ ठरते. ह्या हक्कांना औपचारिक अस्तित्व कितपत आहे ह्याच्याशी आपले प्रयोजन नसते, तर प्रत्यक्षात जे घडते ते ह्या हक्कांकडून कितपत नियंत्रित होते, ह्याच्याशी आपले कर्तव्य असते.

तेव्हा 'माणसांना जी वर्तणूक द्यायची तिच्याशी सुसंबंधित असलेली तात्त्विक कारणे ( रेलेव्हन्ट रीझन्स ) कोणती' आणि 'ही कारणे कितपत कार्यान्वित ( ऑपरेटिव्ह ) असतात' हे दोन विचार जर आपण एकत्रित केले तर जिला विषम म्हणणे उचित ठरेल अशा वागणुकीशी मुकाबला करण्यासाठी एक खरेखुरे नैतिक आयुध आपल्याला लाभते; आणि ह्याच्याशी सर्व माणसांच्या समानतेची जी संकल्पना आहे तिचा संबंध जोडण्याचे कारण नाही. ह्या निबंधाच्या प्रारंभी, 'माणसांना जेव्हा कोणत्याही प्रकारे भिन्न वर्तणूक देण्यात येते तेव्हा असा भेद करण्याचे काही कारण (रीझन) दिले पाहिजे' ह्या ज्या अतिशय दुबळ्या तत्त्वाचा आपण निर्देश केला होता, त्या तत्त्वाला आता काही दृढ स्वरूप देता येते. ही कारणे सुसंबंधित असली पाहिजेत आणि सामाजिक व्यवहारात कार्यान्वित होत असली पाहिजेत, अशी जेव्हा आपण पुढे मागणी करतो तेव्हा ह्या तत्त्वाला काही भरीव आशय प्राप्त होतो.

पात्रतेच्या बाबतीतही ह्या स्वरूपाच्या मुद्यांची दखल घ्यावी लागते. पण गरजा आणि पात्रता ह्यांच्या बाबतीत कोणती कारणे सुसंबंधित ठरतील ह्याविषयी एक महत्त्वाचा भेद उपस्थित होतो. एखाद्या माणसाची जर एक विशिष्ट प्रकारची गरज असेल, तर त्याला एका विशिष्ट प्रकारची इष्ट वस्तू प्राप्त करून द्यावी ह्याचे ते सुयोग्य कारण असते हे तर्कतःच सिद्ध होते. (उदा. माणूस भुकेला असेल तर त्याला अन्न द्यावे ह्याचे ते सुयोग्य कारण असते हे तर्कतःच सिद्ध होते.) पण कोणत्या प्रकारच्या पात्रता त्यांच्या धारकांना कोणत्या प्रकारच्या इष्ट वस्तू प्राप्त होण्याची सुयोग्य कारणे ठरतात हा सामान्यपणे कितीतरी अधिक विवाद्य असा प्रश्न असल्याचे आढळून येते. उदा. युक्तिवादासाठी असे मान्य करूया, की 'पब्लिक स्कूल्स' अधिक उत्कृष्ट गुणवत्तेचे शिक्षण देतात आणि हे शिक्षण लाभणे ही इष्ट अशी गोष्ट आहे. मग असा आक्षेप घेण्यात येतो, की हे शिक्षण खर्चिक असल्यामुळे ते सर्वांना सम प्रमाणात प्राप्य नसते. सारख्या कुवतीची किंवा बुद्धिमत्तेची मुले घेतली, तर केवळ संपन्न कुटुंबांतील मुलांनाच ते लाभू शकते; फार काय निकृष्ट कुवतीच्या किंवा बुद्धिमत्तेच्या मुलांनाही, ते श्रीमंत घराण्यातील असतील तर हे शिक्षण घेता येते; आणि ही परिस्थिती विवेकदुष्ट आहे असा हा आक्षेप आहे.

पब्लिक स्कूलसचा समर्थक ह्या आक्षेपाला दोन अगदी वेगळ्या प्रकारची उत्तरे देऊ शकेल; अर्थात याशिवाय आक्षेपक ज्या वस्तुस्थितीचा हवाला देतो तिलाच आव्हान करणारे नेहमीच्या धाटणीचे उत्तरही तो देऊ शकेल. एका प्रकारच्या उत्तराची चर्चा, गरजांच्या संदर्भात, आपण अगोदरच केली आहे. हे उत्तर असे, की असाधारण कुवत आणि बुद्धिमत्ता अंगी असलेल्या मुलांना अधिक उत्कृष्ट शिक्षण लाभण्याचा अधिकार असतो, पण आजच्या प्रत्यक्ष आर्थिक परिस्थितीत हा हक्क नेहमीच प्राप्त करून घेता येत नाही, इत्यादी. दुसऱ्या प्रकारचे उत्तर अधिक मूलगामी असते. बुद्धिमत्ता आणि कुवत एवढ्याच गोष्टी घेतल्या, तर ह्या प्रकारचे उत्कृष्ट गुणवत्तेचे शिक्षण लाभण्याचा हक्क व्यक्तीला प्राप्त व्हायला त्यांचा आधार पुरेसा असतो ही गोष्टच ते नाकारते. पब्लिक स्कूल्सची जी शिक्षणव्यवस्था आहे तिचा समर्थक बहुधा केवळ श्रीमंती हाच असा आधार असतो, असे म्हणणार नाही; पण श्रीमंतीशी निगडित असलेली जी इतर काही मानसिक वैशिष्ट्ये व वृत्ती असतात त्यांच्यात हा आधार सामावलेला असतो असे तो म्हणेल; किंवा ह्या प्रकारच्या शाळांचे उद्दिष्ट नेतृत्वाची एक परंपरा टिकवून धरणे हे असते आणि ती टिकवून



अनुक्रमणिका







धरण्यासाठी सर्वांत उत्कृष्ट व्यक्ती म्हणजे ज्यांचे वडील अशा शाळांतून शिकले ते, असे तो म्हणेल. ह्या युक्तिवादांचा ह्या ठिकाणी पाठपुरावा करण्याचे कारण नाही. महत्त्वाचा मुद्दा असा की ह्या प्रकारच्या संदर्भांत कोणत्या स्वरूपाची पात्रता सुयोग्य मानली पाहिजे ह्याविषयी खरेखुरे मतभेद असू शकले, तरी हे मतभेद, त्याचवेळी, ज्या प्रकारच्या इष्ट वस्तूची वाटणी करायची असते तिच्या स्वरूपाविषयीचेही मतभेद असतात. म्हणून हे मतभेद एखाद्या रिक्त पोकळीत घडून येत नसतात; किंवा त्यांच्यावर कोणताही तार्किक अंकुश नसतो असेही नसते. शिक्षण ही एक इष्ट वस्तू आहे असे ज्या कारणांच्या आधारे मानता येते, ती कारणे मर्यादितच आहेत; आणि शिक्षणामुळे जी प्रयोजने साधली जातात असे सयुक्तिकपणे म्हणता येईल तीही मर्यादित असतात. तेव्हा ही इष्ट वस्तू एखाद्याला प्राप्य असावी ह्याला आधार म्हणून ज्या प्रकारच्या पात्रतेचा किंवा वैयक्तिक वैशिष्टयांचा निर्देश करणे सयुक्तिक ठरेल तीही त्याच न्यायाने मर्यादित होतात. तेव्हा परत ह्या बाबतीतही व्यक्तींना देण्यात येणाऱ्या वागणुकीत जर भेद असतील तर त्यांची कारणे दिली पाहिजेत, ह्या अतिशय दुबळ्या तत्त्वाला दृढ रूप देता येते.

संधीची समानता ह्या संकल्पनेकडे आपल्याला आता फिरून वळता येईल. ‘समाजातील प्रत्येक व्यक्तीला कित्येक इष्ट वस्तू प्राप्त करून घेण्याची असलेली समान संधी’ ह्या नेहमीच्या राजकीय अर्थाने ही संकल्पना आपण घेऊ. कित्येक प्रकारच्या इष्ट वस्तू कशा प्रकारे उपलब्ध आहेत ह्या प्रश्नाचा विचार करताना ही संकल्पना राजकीय चर्चेत प्रविष्ट करण्यात येते. एक तर समाजातील जरी अगदी प्रत्येक व्यक्तीला नसल्या, तरी समाजाच्या सर्व विभागांतील खूपच व्यक्तींना ज्या वस्तू पाहिजे असतात, (स्वत:साठी पाहिजे असतात किंवा शिक्षणासारख्या गोष्टी घेतल्या तर स्वत:च्या मुलांसाठी पाहिजे असतात), किंवा ज्या इष्ट वस्तूंविषयीची माहिती त्यांना झाली आणि त्या प्राप्त करून घेणे आपल्याला शक्य आहे असे त्यांना वाटले तर समाजाच्या सर्व विभागांतील लोकांना पाहिजे असतील अशा ह्या वस्तू असतात; शिवाय ह्या वस्तूंचे लोक अर्जन करतात किंवा लोक त्या प्राप्त करून घेतात असे त्यांच्याविषयी म्हणता येते; आणि शिवाय ज्यांना त्या पाहिजे असतात त्या सर्वांना त्या मिळू शकत नाहीत अशा त्या असतात. हे तिसरे वैशिष्टय अंगी असलेल्या वस्तूंचे निदान तीन प्रकार मानता येतील आणि त्यांच्यामधील भेद ध्यानात घेण्याजोगे आहेत. प्रतिष्ठेची किंवा कारभारी पदे ह्या इष्ट गोष्टी अशा आहेत, की त्यांच्या स्वरूपामुळेच त्या मर्यादित असतात. काही माणसे जर प्रतिष्ठेच्या किंवा हुकूमतीच्या स्थानी असतील तर ही स्थाने ज्यांना नाहीत अशी इतर काही माणसे असणारच. इतर काही इष्ट वस्तू आयत्तपणे (contingently) मर्यादित असतात. म्हणजे त्या प्राप्त व्हायच्या काही अटी असतात आणि प्रत्येकाकडून त्यांचे समाधान होत नसते; पण ह्या अटींचे समाधान करून त्या वस्तू प्राप्त करून घेतील अशा माणसांची संख्या कोणत्याही आंतरिक कारणाने सीमित झालेली नसते. उच्च किंवा विद्यापीठीय शिक्षणाकडे आपण हल्ली साधारणपणे ह्या दृष्टीने पाहतो. विद्यापीठात प्रवेश मिळणे काही अटींवर अवलंबून ठेवले पाहिजे आणि सर्वांकडून ह्या अटींचे समाधान होत नाही अशी प्रत्यक्ष वस्तुस्थिती असते पण त्यांचे समाधान करणाऱ्या लोकांचे प्रमाण कितीही असणे शक्य असते असे आपण मानतो. तिसऱ्या प्रकारच्या इष्ट वस्तू ह्या यदृच्छया (fortuitously) मर्यादित असतात. म्हणजे असे, की प्राप्त होण्याच्या अटींचे समाधान जरी प्रत्येकाकडून किंवा खूप लोकांकडून होत असले, तरी सर्वांना पुरेशा प्रमाणात उपलब्ध होतील एवढ्या त्या नसतात. ह्या अपूर्ण परिस्थितीत त्या प्राप्त होण्यासाठी काही अधिक कडक अटी लादाव्या लागतात किंवा शिधा-पद्धतीने (रेशनिंग) त्यांचे वाटप करावे लागते. एखाद्या प्रकारची इष्ट वस्तू एकाच वेळी आयत्तपणे आणि यादृच्छिक रीतीनेही मर्यादित असणे शक्य असते. तिचा पुरवठा कमी असल्यामुळे ती प्राप्त होण्याच्या अटींचे समाधान करणाऱ्या सर्वांना, त्यांची संख्या मर्यादित असली तरी, ती लाभू शकत नाही. इष्ट वस्तू उपलब्ध असण्यावर ह्या ज्या मर्यादा असतात त्यांच्यातील भेद ध्यानी घेणे विशेष महत्त्वाचे असते. ह्याचे कारण असे, की एखाद्या प्रकारची इष्ट



अनुक्रमणिका

वस्तू कोणत्या प्रकारे मर्यादित असते ह्याविषयी अर्थपूर्ण असे मतभेद असू शकतात. उच्च शिक्षण आयत्तपणे मर्यादित असते ह्याविषयी बहुतेकांचे एकमत होईल; पण प्लेटोच्या दृष्टिकोणाप्रमाणे ते अनिवार्यपणे मर्यादित असते.

आता 'संधीची समानता' ही संकल्पना म्हणजे 'मर्यादित असलेल्या इष्ट वस्तूंची वाटणी प्रत्यक्षात अशा निकषांवर आधारलेली असली पाहिजे, की ज्याला त्या वस्तू पाहिजे असतील असा समाजाचा कोणताही वर्ग त्यांच्यामुळे वाटणीतून पूर्वप्राप्त (a priori) रीतीने डावलला जाणार नाही', अशी ही संकल्पना होय असे म्हणण्यात येईल. पण ही मांडणी फारशी स्पष्ट नाही. उदा. 'ग्रामर स्कूल'मध्ये* मिळणारे शिक्षण घ्या. ही बहुतेककरून आयत्तपणे मर्यादित असलेली इष्ट वस्तू आहे आणि ती निश्चितच यदृच्छया मर्यादित आहे. वयाच्या अकराव्या वर्षी घेतलेल्या चाचणीत सिद्ध झालेल्या क्षमतेला अनुसरून तिच्या वाटपाची व्यवस्था लावण्यात येते. सामान्यपणे हे संधीच्या समानतेचे उदाहरण म्हणून पुढे करण्यात येईल. उलट आईबापांच्या संपत्तीवर आधारलेल्या वाटपाच्या व्यवस्थेत संधीची समानता असते असे कुणी मानणार नाही; पण क्षमतेचा निकषही समाजाच्या एका वर्गाला – ज्यांच्याकडे ही क्षमता नाही अशा वर्गाला – पूर्वप्राप्त रीतीने वगळतो की नाही ? दुसरा निकष अशाच पूर्वप्राप्त रीतीने जे श्रीमंत नाहीत त्यांना वगळतो. ह्या आक्षेपाला द्यायचे उत्तर उघड आहे. 'पूर्वप्राप्त रीतीने वगळणे' ह्याचा अर्थ ह्या आक्षेपात गृहीत धरला आहे तसा घ्यायचा नाही. ह्या आक्षेपात गृहीत धरलेल्या अर्थाप्रमाणे कुणालाही वगळणे आणि पूर्वप्राप्तरीतीने वगळणे ह्याच्यात काही भेदच उरत नाही. वाटणीत भाग मिळण्यासाठी एखाद्या अटीचे समाधान करावे लागते अशी व्यवस्था असणे म्हणजेच समाजाच्या एका वर्गाला पूर्वप्राप्त रीतीने वगळणे असा ह्याचा आशय आहे. हा आशय योग्य नाही. पण मग प्रश्न उपस्थित होतो तो हा, की पूर्वप्राप्त रीतीने वगळणे म्हणजे काय ? संबंधित इष्ट वस्तूच्या दृष्टीने जे निकष उचित किंवा सयुक्तिक असतील अशा निकषांहून वेगळ्या कोणत्या तरी कारणामुळे कुणाला वगळणे असाच ह्याचा अर्थ घ्यावा लागेल; पण एवढेच हे म्हणणे असेल तर ते मान्य होण्यासारखे नाही. कारण संपत्तीच्या निकषावर ग्रामर स्कूलमधील शिक्षणाची वाटणी करणाऱ्यांना जर हा निकष उचित किंवा सयुक्तिक वाटत असेल ( आणि वर पब्लिक स्कूल्सच्या संबंधात ज्या भूमिकांचा निर्देश करण्यात आला आहे त्यांतील एखादी त्यांना ग्राह्य वाटत असेल, तर असे होणे अगदी शक्य आहे ), तर ही व्यवस्था संधीची समानता देणारी आहे असे तिचे ते मनापासून वर्णन करू शकतील. पण हे वर्णन विपरीत ठरेल.

ह्यावरून असे दिसून येईल, की संधीची समानता ही संकल्पना प्रथमदर्शनी वाटते त्याहून अधिक गुंतागुंतीची आहे. इष्ट वस्तूंच्या प्राप्तिमार्गापासून त्या त्या प्रकारच्या इष्ट वस्तूंशी संबंधित असलेल्या उचित किंवा सयुक्तिक निकषांहून वेगळ्या कारणांमुळे कुणाला वर्ज्य करण्यात येऊ नये, हा जसा तिचा आग्रह असतो, तसाच ह्या उचित मानण्यात येणाऱ्या निकषांचे समाधान करण्याची समाजाच्या सर्व विभागांना समान संधी असू शकेल असे हे निकष असले पाहिजेत असाही तिचा आग्रह असतो. पण 'समाजाचा विभाग' म्हणजे काय ? एखाद्या इष्ट वस्तूची वाटणी ज्या निकषांच्या आधारे करण्यात येत असेल त्या निकषांत अंतर्भूत असलेल्याच नेमक्या वैशिष्टयांच्या द्वारा ज्या व्यक्तींचा निर्देश करावा लागतो त्यांचा अंतर्भाव 'समाजाच्या विभागां'त करता येणार नाही, हे स्पष्ट आहे; कारण असे कोणतेही निकष आपण घेतले, तरी त्यांच्यामुळे

---

* ग्रामर स्कूल्स ह्या ब्रिटनमधील चांगल्या दर्जाच्या शाळा होत. ११ वर्षे वयाच्या मुलांची चाचणी घेऊन त्यांना गुणानुक्रमाने ह्या शाळांत प्रवेश देण्यात येतो. साधारणपणे शिक्षित, व्यावसायिक कुटुंबांतील मुले बहुसंख्येने ह्या स्पर्धेत टिकतात, कामगार वर्गातील मुले फारशी टिकत नाहीत, असा अनुभव आहे.



अनुक्रमणिका

लोकांचा कोणता तरी विभाग वगळला जाणारच. पण ज्या वैशिष्टयांचा निकष म्हणून आधार घेऊन आपण कित्येकांना वगळतो, त्यांच्यांशी सहसंबंधित ( correlated ) असलेल्या वैशिष्टयांच्या द्वारा निर्दिष्ट होणाऱ्या विभागांचे काय ? ह्या संदर्भात महत्त्वाच्या अडचणी उद्भवतात. एका काल्पनिक उदाहरणाने ही गोष्ट स्पष्ट करता येईल.

समजा एका समाजात योद्धयांच्या वर्गाचा सभासद असण्यात खूप प्रतिष्ठा आहे असे मानण्यात येते आणि योद्धयाची कर्तव्ये पार पाडण्यासाठी फार मोठया शारीरिक बलाची आवश्यकता असते. समजा, पूर्वी ह्या वर्गात सभासदांची भरती कित्येक श्रीमंत कुटुंबांतून करण्यात येत असे, पण पुढे समतावादी सुधारकांनी नियमांत बदल घडवून आणले आणि बदललेल्या नियमांनुसार योद्धयांची भरती करण्यासाठी एक उचित स्वरूपाची स्पर्धा घेण्यात येते आणि तिच्या निकालावर समाजाच्या सर्व विभागांतून योद्धयांची भरती करण्यात येते. पण ह्याचा परिणाम असा होतो, की अजूनही बहुतेक सर्व निवडलेले योद्धे ह्या श्रीमंत कुटुंबांतीलच असतात; कारण इतर लोक गरिबीमुळे इतके भुकेकंगाल असतात, की श्रीमंत आणि चांगले पालनपोषण झालेल्या व्यक्तींच्या तुलनेने त्यांचे शारीरिक बल निकृष्ट असते. ह्या परिस्थितीचा सुधारक निषेध करतात; समान संधी अजून प्रस्थापित झालेली नाही असे त्यांचे म्हणणे असते. श्रीमंतांचे ह्याला उत्तर असे, की वस्तुतः समान संधी प्रस्थापित झालेली आहे; गरिबांना आता योद्धे बनण्याची संधी प्राप्त झाली आहे; चाचणीत यशस्वी होण्यासारखी गुणवैशिष्टये त्यांच्या अंगी नसतात, ही केवळ दुर्दैवाची गोष्ट आहे. ते असे म्हणू शकतील की, 'गरीब आहे ह्या कारणासाठी आपण कुणाला वगळत नाही. आपण जेव्हा माणसांना वगळतो तेव्हा ती अशक्त आहेत म्हणून वगळतो आणि जे गरीब असतात ते अशक्तही असतात ही दुर्दैवाची गोष्ट आहे.'

बहुतेकजणांना हे उत्तर क्षीण आणि कोडगेपणाचे वाटेल. कायद्यापुढील समानतेच्या संदर्भात ज्या प्रकारचा विचार आपण पूर्वी केला त्याच प्रकारच्या विचारामुळे हे उत्तर असे वाटेल; येथे जी समतेची संधी आहे असे मानण्यात येत आहे ती अगदी पोकळ आहे; किंबहुना तिला अधिक प्रभावी, परिणामकारक बनविण्यात आले नाही तर तिला अस्तित्वच नाही असे म्हणावे लागेल. कारण तिला अधिक परिणामकारक बनविता येणे शक्य आहे हे आपल्याला माहीत आहे; गरीब असणे आणि शरीराचे नीट पोषण न होणे ह्यांच्या दरम्यान, तसेच शरिराचे पोषण नीट झालेले नसणे आणि शरीराने दुबळे असणे ह्यांच्या दरम्यान कारण-कार्य संबंध आहे हे आपल्याला माहीत आहे. शिवाय आपल्या कल्पित समाजाच्या आर्थिक परिस्थितीच्या मर्यादेत का होईना; पण त्यातील संपत्तीच्या वाटणीच्या व्यवस्थेत परिवर्तन घडवून आणणेही काही प्रमाणात शक्य असते. हे सर्व ध्यानात घेता श्रीमंत जेव्हा गरिबांच्या 'दुर्दैवा'चा हवाला घेतात तेव्हा ते अप्रामाणिकपणाचे द्योतक ठरते.

तेव्हा असे म्हणता येते : जर एखाद्या इष्ट वस्तूच्या वाटणीच्या विशिष्ट व्यवस्थेमुळे समाजाच्या वेगवेगळ्या विभागांत तिची विषम वाटणी होत असेल किंवा ही वाटणी अनुचित प्रमाणात होत असेल आणि वंचित विभागाच्या ज्या प्रकारच्या प्रतिकूल परिस्थितीमुळे ते वंचित होतात, ती अधिक सुधारणा करून किंवा सामाजिक कृतीद्वारा दूर करता येणे शक्य असेल, तर ती वाटणीची व्यवस्था समान संधीच्या मानदंडाला उतरत नाही. आपल्या काल्पनिक उदाहरणाच्या बाबतीत ही गोष्ट अतिशय स्पष्ट होती; कारण संबंधित कार्यकारणसंबंध साधे आणि सर्वांना माहीत असलेले असे होते. पण प्रत्यक्षात ह्या प्रकारच्या आपल्या समोर येणाऱ्या परिस्थिती अधिक गुंतागुंतीच्या असतात आणि त्यांच्यात अंतर्भूत असलेले कार्यकारणसंबंध ध्यानात न येणे अगदी शक्य असते. शिक्षणासाठी मुलांची निवड ज्या परिस्थितीत करण्यात येते ती विशेषेकरून ह्या स्वरूपाची असते; कारण तिच्यात 'बौद्धिक क्षमता' ह्यासारख्या निसरडया संकल्पना अंतर्भूत असतात. ११ + परीक्षेच्या आधारे ग्रामर स्कूलसाठी मुलामुलींची निवड करण्याची जी पद्धत आहे, ती मुलांचा सामाजिक वर्ग ज्या प्रमाणात उच्च असतो त्या प्रमाणात त्यांना अधिक अनुकूल असते आणि व्यावसायिक कुटुंबांतील मुले कामगार कुटुंबांतील

अनुक्रमणिका

मुलांपेक्षा तिच्यात ह्या सामाजिक फरकाच्या प्रमाणात अधिक यशस्वी ठरतात ही प्रसिद्ध गोष्ट आहे. मुले ज्या परिस्थितीत वाढतात तिच्यातील घटकांमुळे हे परिणाम बऱ्याचशा प्रमाणात घडून आलेले असतात असे मानायला पुरेसा आधार आहे. प्राथमिक शिक्षणपद्धतीत आणि मुले ज्या परिस्थितीत जगतात तिच्यात जर कल्पकतेने सुधारणा केली, तर तिचा ह्या घटकांवर अनुकूल परिणाम घडेल हे आपल्याला माहीत आहे. ह्या परिस्थितीत ही शैक्षणिक निवड समान संधीच्या दृष्टीने अपुरी आहे असे म्हणणे योग्य ठरते.[१]

विचाराच्या ह्या दिशेचा पाठपुरावा केला, तर संधीची समानता संकल्पना आणि व्यक्तीची समानता ही संकल्पना ह्यांच्यामध्ये असलेला संबंध दिसून येतो आणि प्रथमदर्शनी वाटेल त्यापेक्षा हा संबंध अधिक दृढ असल्याचे स्पष्ट होते. स्मिथ आणि जोन्स ह्या व्यक्तींना वयाच्या ११ व्या वर्षी सारखेच निकष लावण्यावर आपण समाधान मानले, तर आपण त्यांना वस्तुतः समान संधी पुरवीत नसतो हे आपण पाहिलेच आहे; अनुकूल परिस्थितीचा परिणाम झालेला स्मिथ आणि प्रतिकूल असलेल्या, पण दुरुस्त करता येणे शक्य असलेल्या परिस्थितीचा परिणाम झालेला जोन्स यांना आपण सारखे निकष लावीत असतो. ह्या संदर्भात ह्या भिन्न परिस्थितीत समानता आणण्याचा कार्यक्रम हाती घेणे आवश्यक ठरते; स्मिथ आणि जोन्स यांना जर समान संधी द्यायची, तर त्यांच्या वैयक्तिक परिस्थितीतील सुधारता येण्याजोग्या घटकांकडे कसे पहावे लागेल? हे घटक म्हणजे स्मिथ आणि जोन्स यांच्यासाठी जे करण्यात आले आहे त्याचे भाग आहेत, स्मिथ आणि जोन्स यांच्या व्यक्तित्वाचे ते भाग नाहीत असे मानावे लागेल. स्मिथ आणि जोन्स यांची जी विशिष्ट व्यक्तिमत्त्वे आहेत त्यांच्यात त्यांच्या परिस्थितीतील सुधारता येण्याजोगे घटक अंतर्भूत नसतात; कारण हे घटकच विषम असतात आणि विषमता निर्माण करायला साहाय्य करतात. व्यक्तींना विषम परिस्थितीपासून असे वेगळे करण्याने, त्यांना असे वेगळे करून त्यांचे अवधारण करण्याने, व्यक्ती मूलतः समान असतात हे मत आपण पूर्णपणे स्वीकारले असे जरी होत नसले, तरी निदान त्या दिशेने आपण बरीच मजल मारल्यासारखी होते. आणि व्यक्तीचे तिच्या परिस्थितीपासून केलेले हे निष्कर्षण (abstraction) 'संधीची समानता' ह्या संकल्पनेत अंतर्भूत असते.

ह्या दिशेने केलेला विचार अखेरीस कुठपर्यंत जाऊन भिडेल ह्याच्याविषयी तर्क लढवीत रहाता येईल. समान संधीच्या संकल्पनेला मान्यता देणारा अतिशय परंपरावादी माणूसही, जर तो तिचा मनःपूर्वक वापर करीत असेल, तर व्यक्तीच्या परिस्थितीकडून तिच्यावर होणाऱ्या काही परिणामांपासून त्या व्यक्तीचे निष्कर्षण करायला तो तयार असतो. ह्या दिशेने आणखी पुढे जाणे सयुक्तिक ठरेल, असे करायला पुरेसा तात्त्विक आधार आहे हे आपण पाहिले आहे; म्हणजे ज्या व्यक्तींना समान संधी द्यायची आहे त्यांचे त्यांच्या सामाजिक आणि कौटुंबिक पार्श्वभूमीतील अधिक घटकांपासून निष्कर्षण करण्याला मान्यता देणे योग्य ठरेल, हे आपण पाहिले आहे. असे करीत जाता कुठे थांबणे योग्य ठरेल? व्यक्तीच्या आनुवंशिक वैशिष्ट्यांशी आपण येऊन पोचलो तरी तेथे थांबणे योग्य ठरेल का? समजा आपल्याला असे आढळले की परिस्थितीतील सुधारता येण्याजोगे सर्व प्रतिकूल घटक सुधारले तरी उदा. मेंदूच्या घडणीसारखे एखादे आनुवंशिक वैशिष्टच उरते आणि ते इष्ट प्रकारच्या बौद्धिक क्षमतेशी सहसंबंधित असते; आणि समजा मेंदूची घडण शस्त्रक्रियेने बदलता येण्यासारखी असते.[२] समजा अधिक संपन्न वर्गांना आपल्या मुलांवर

१. ह्याविषयी पहा सी. आर्. ए. क्रॉसलँड, 'पब्लिक स्कूलस अँड इंग्लिश एज्युकेशन,' जुलै, १९६१.

२. ह्यापेक्षाही अधिक मूलगामी उदाहरण असे– आणि ते घडून येणे अधिक संभवनीय आहे– समजा आनुवंशिक गुण निश्चित करणाऱ्या घटकांत हस्तक्षेप करून व्यक्तीच्या आनुवंशिक वैशिष्टयांची पूर्वरचना करता येणे शक्य आहे असे आढळले. ह्या शक्यतेतून निर्माण होणाऱ्या, चक्रावून टाकणाऱ्या परिणामांचा शोध मी येथे घेणार नाही.

अशी शस्त्रक्रिया करून घेणे परवडते: आणि म्हणून शैक्षणिक व्यवस्थेत ती नेहमीच अगदी वर येतात. ह्या परिस्थितीत गरीब मुलांना आपली आनुवंशिक वैगुण्ये दूर करता येत नाहीत म्हणून त्यांना समान संधी असत नाही असे आपण म्हणणार का ?

ह्या टप्प्यावर माणसाचे विशिष्ट व्यक्तित्व, त्याची 'आयडेंटिटी' (तादात्म्य), त्याचे एक विशिष्ट व्यक्ती असणे ही संकल्पनाच ढासळू लागली आहे असे कित्येकांना वाटेल; ज्यांच्या हिताची आणि अहिताची, ज्यांच्या संबंधातील अनुकूल-प्रतिकूल घटकांची आपण चर्चा करीत आहोत त्या व्यक्ती तरी कोण, असा प्रश्न अनेकांना पडेल. पण ह्या परिस्थितीत वैयक्तिक 'आयडेंटिटी'ची संकल्पना – व्यक्ती ती व्यक्ती असणे, अन्य कुणाहूनही आणि कशाहूनही वेगळी असणे ही संकल्पना– अशा रीतीने विघटित होईल की आपल्याला कुणाही व्यक्तींचा निर्देशच करता येणार नाही. ह्या युक्तिवादाचा आधार घेऊन ही समस्या सोडविण्याचा प्रयत्न करणे योग्य होणार नाही असे मला वाटते– अखेरीस विशिष्ट व्यक्तींना इतरांपासून वेगळे काढून त्यांचा निर्देश करण्यासाठी आपण अवकाशात्मक-कालात्मक निकष वापरू. जी काल्पनिक व्यवस्था आपण सुचविली आहे तिच्याविरुद्ध जे आक्षेप आपण घेऊ ते नैतिक असले पाहिजेत, तत्त्वमीमांसक (metaphysical) असता कामा नयेत. ह्या आक्षेपांचा पुढे विचार करण्याचे येथे कारण नाही. ह्या काल्पनिक व्यवस्थेचे सर्वांत लक्षणीय वैशिष्टय असे, की ही अवस्था जर आपण खरोखरीच गाठली तर तिच्यात सर्व व्यक्ती सर्व बाबतीत समान असतात असे मानण्यात येईल– कारण ह्या व्यक्ती स्वतःपुरत्या घेतल्या तर त्यांचे स्वतःचे स्वरूप कित्येक विधेयांचे शुद्ध (रिक्त) धारक एवढेच राहील; त्यांचे इतर सर्व स्वरूप, त्यांचा आनुवंशिक वारसा धरून, यादृच्छिक आणि परिवर्तनीय अशा वैशिष्टयांचे बनलेले असेल. ह्या परिस्थितीत, व्यक्तीच्या स्वरूपाच्या प्रत्येक घटकाचे जेव्हा नियंत्रण करता येण्याजोगे असते, तेव्हा संधीची समानता आणि परिपूर्ण समानता याच्यांत भेद उरत नाही. 'संधीची समानता' ह्या संकल्पनेचे एक अंग ह्यातून अधिक स्पष्ट होते.

आपल्या काल्पनिक उदाहरणात ज्या व्यवस्थेचे चित्र आपण उभे केले त्याच्या विरुद्ध घेता येण्याजोग्या नैतिक आक्षेपांची चर्चा येथे करायचे कारण नाही असे मी वर म्हटले आहे. पण या निबंधात समतेच्या वेगवेगळ्या अंगांचा जो परामर्ष आपण घेतला आहे, त्याच्याशी संबंधित असा एक मुद्दा उपस्थित होतो. ह्या काल्पनिक चित्राविषयी आपल्याला सहजपणे घ्यावासा वाटेल असा एक आक्षेप असा, की त्याच्यात उच्च कोटीची बौद्धिक क्षमता साधण्यावर अतिरिक्त भर देण्यात आला आहे; मुले म्हणजे केवळ मानसिक क्षमता जेथे वसतात ती स्थळे आहेत, असे त्यांच्याकडे पाहण्यात येत आहे. जरी प्रत्येकाला ह्या रीतीने वागविण्यात आले (आणि ह्याचे व्यवहारात काय परिणाम होतील ह्याची कल्पना करणे कठीण जाईल), तरी आपली भावना अशीच राहील; जर प्रत्येकाला असे वागविण्यात आले नाही, जर प्रत्येकाच्या ठिकाणी उच्च क्षमता वसविण्यात आली नाही तर जे अधिक समर्थ आहेत ते अधिक यशस्वी ठरतील आणि बौद्धिक क्षमता निर्माण करण्याच्या कामाशी संबंधित असलेले लोकही यशस्वितेला अतिरेकी महत्त्व देतील. ह्या स्वरूपाच्या उद्दिष्टांविषयी अतिरेकी आस्था बाळगण्याविरुद्ध जे नैतिक आक्षेप घेता येतील ते समतेच्या आदर्शाशीच निगडित असतात, ही लक्षात घेण्याजोगी गोष्ट आहे. प्रस्तुत निबंधाच्या पूर्वभागात समतेचा जो अर्थ आपण लावला त्याच्याशी, व्यक्तिव्यक्तींमध्ये भिन्नता असूनही त्यांच्यात ज्या अर्थाने समता असली पाहिजे त्याच्याशी हे आक्षेप निगडित आहेत. विशेषतः दुसऱ्या विभागात 'आदर' ह्या सदराखाली ज्या संकल्पनाव्यूहाचा आपण परामर्ष घेतला, त्याचा ह्या आक्षेपांशी घनिष्ठ संबंध पोचतो.

पण हे काल्पनिक चित्र आपण बाजूला सारले, तरी समतेच्या वेगवेगळ्या आदर्शांमध्ये संघर्ष उद्भवतोच. संधीच्या समानतेवर आपण जो भर देतो त्याचा पुरता पाठपुरावा केला, तर त्यामुळे एका समान मानवतेत आपण सर्व सहभागी आहोत ही जाणीव नष्ट होईल, अशी जी भावना आज व्यक्त होते तिच्यात हा संघर्ष अनुस्यूत आहे आणि ही जाणीव हा समतेच्या आदर्शाचाच एक आविष्कार आहे. संधीच्या समानतेशी ज्या आदर्शांचा विरोध येतो

अनुक्रमणिका

ते समतेचेच इतर आदर्श असतात असे नाही. सामायिक अशा समाजजीवनात जी नैतिक मूल्ये असतात त्यांचा किंवा अधिक एकात्म आणि कमी स्पर्धात्मक समाजजीवनाला जे नैतिक मूल्य असते त्याचा आधार घेऊनही ह्या आदर्शाला विरोध करता येईल. पण अनेकदा समतेच्या आदर्शाला आवाहन करूनच हा विरोध करण्यात येतो व त्याच्यात अनुचित असे काहीच नाही.

समतेच्या संकल्पनेचा आवाका मी सुचविला आहे तेवढा विस्तृत असेल तर तिच्यात ह्या स्वरूपाचा संघर्ष उद्भवणे अपरिहार्य आहे. एका पक्षी कित्येक इष्ट वस्तूंची विभागणी करण्याच्या संदर्भात ह्या संकल्पनेला आवाहन करण्यात येते आणि ह्या इष्ट वस्तूंपैकी कित्येक तरी अशा असतात, की ज्यांना त्या लाभलेल्या असतात त्यांना त्यांच्यामुळे विशेष दर्जा किंवा प्रतिष्ठा प्राप्त होते. दुसऱ्या पक्षी 'आदरभावाची समानता' ही संकल्पना आपल्याला अशी गळ घालते की ज्या सामाजिक रचनांत व्यक्तींना दर्जा किंवा प्रतिष्ठा प्राप्त होते त्यांना कमी महत्त्व द्या, संधीची समानता ज्या इष्ट वस्तूंवर आपले आणि त्यांचे लक्ष केंद्रित करते त्यांच्या निरपेक्ष अशा दृष्टिकोणातून व्यक्तींकडे पहा. समतेच्या संकल्पनेची ही जी दोन उपयोजने आहेत त्यांच्यात काही तार्किक विरोध आहे असे मानायचे कारण नाही. एखाद्या समाजात इष्ट वस्तूंचे विभाजन रास्तपणे, विवेकनिष्ठ तत्त्वांना अनुसरून, औचित्य-पूर्ण रीतीने करण्यात येते आणि ह्या विभाजनात जे अधिक आणि कमी यशस्वी प्राप्तिदार असतात त्यांच्यामध्ये तुच्छतेचा, आढ्यतेचा भाव वसत नसतो, कुणीही दोन व्यक्ती परस्परांशी माणसे म्हणून, एकमेकांच्या माणुसकीची कदर करून व्यवहार करू शकतात– असा समाज असू शकेल अशी आशा आपल्याला करता येईल. पण ही आशा प्रत्यक्षात उतरविण्यात खोल मानसिक आणि सामाजिक अडचणी आहेत; समतेच्या पहिल्या उपयोजनात जो स्पर्धेचा भाव आहे, प्रतिष्ठेचे गणन आहे ते समतेच्या दुसऱ्या आदर्शाशी निश्चितपणे विरोधी ठरेल असे आहे. ही परिस्थिती कितपत अपरिहार्य आहे, आर्थिक दृष्टया विकसित आणि गतिशील अशा समाजात कित्येक कौशल्ये आणि मानसिक क्षमता अनिवार्यपणे अधिक लाभदायक ठरत असल्या तरीही त्यांच्यात समता अधिक व्यापक प्रमाणात मूर्त करण्यातील अडथळे कितपत दूर करता येणे शक्य आहे हे आपल्याला माहीत नाही असे मला वाटते. ह्या समस्या बऱ्याच प्रमाणात मानसशास्त्रीय आणि समाजशास्त्रीय आहेत आणि त्यांची उत्तरे आपल्याला सापडलेली नाहीत.

समतेच्या संकल्पनेतील वेगवेगळे घटक आपल्याला वेगवेगळ्या दिशांनी खेचत नेतात असे जेव्हा आपल्याला आढळून येते तेव्हा, ही संकल्पनाच जर पुरती सोडून द्यायची नसेल, तर निदान तिच्यातील काही घटक सोडून द्यावे असा मोठा मोह आपल्याला होतो; उदा. 'संधीची समानता' हाच एकमेव व्यवहार्य असा आदर्श आहे आणि 'आदराची समानता' हा एक अस्पष्ट, भूतकाळाच्या ओढीने निर्माण केलेला आभास आहे असे म्हणावेसे वाटते; किंवा उलट, 'आदराची समानता' हीच खरीखुरी समानता आहे आणि 'संधीची समानता' हे ध्येय स्वीकारणे म्हणजे समतेच्या आदर्शाशी केलेली विषमतावादी प्रतारणा आहे– आणि ह्या ध्येयाचा जर पुरत्या नेटाने पाठपुरावा केला तर ती अधिकच मोठी प्रतारणा ठरेल असे मानण्याचा मोह होतो. पण समतेच्या आदर्शाची अशी अधिक सोपी मांडणी करण्याच्या ह्या भिन्न प्रयत्नांपैकी कशालाही बळी पडणे गैर ठरेल असे मला वाटते. संधीच्या समानतेच्या संकल्पनेचा अतिशय पद्धतशीर आणि कार्यक्षम वापर केला, समाजजीवनाची इतर अंगे आणि मूल्ये ह्यांची पूर्ण उपेक्षा करून तिचा अप्रतिहत वापर केला, तर त्याचा अंतिम परिणाम एक अगदी अमानुष समाज येथे निर्माण होण्यात होईल – हे निश्चित आहे. (अर्थात् असा वापर व्यवहारात शक्य होईल का हा प्रश्नच आहे. आईबापांची आपल्या मुलांना निदान आपल्या स्थानाएवढे तरी स्थान लाभावे अशी इच्छा असते हे प्रसिद्धच आहे. ती ध्यानी घेतली तर हा कार्यक्रम पार पाडणे असंभवनीय ठरेल). उलटपक्षी जर 'आदराची समानता' ह्या आदर्शाने कित्येक प्रकारच्या कौशल्यांची समाजाला असलेली आर्थिक गरज, कित्येक प्रकारच्या प्रतिष्ठेची माणसांना असलेली स्वाभाविक इच्छा ह्या गोष्टींची दखल घेतली

नाही, तर तो एक फोल स्वप्नाळू 'युटोपियन' सिद्धांत ठरेल; इष्ट वस्तू, सामाजिक स्थाने आणि सत्ता यांच्या विभागणीवर त्याचा काही विवेकनिष्ठ असा परिणाम घडून येणार नाही; ही विभागणी मात्र अपरिहार्यपणे चालूच राहील. शिवाय, नवीन प्रकारच्या सामाजिक रचना आणि शिक्षण यांच्या द्वारे ह्या परस्परविरोधी आदर्शांचा कितपत समन्वय साधता येईल हे आपल्याला खरोखर माहीतच नाही असे मी जे सुचविले आहे ते सत्य असेल, तर ह्या परस्परविरोधी आदर्शांतील कोणतेही घटक आपण फेकून देऊ नयेत हे अधिकच उघड आहे. उलट प्रत्येक विशिष्ट प्रसंगी 'इदं चास्ति, परं च लभ्यते' असे शक्य तितके साधण्याचा जास्तीत जास्त परिणामकारक मार्ग आपण शोधून काढण्याचा प्रयत्न करावा. ही काहीशी गैरसोयीची स्थिती आहे. पण तिच्यात जी गैरसोय आहे ती कोणत्याही खऱ्याखुऱ्या राजकीय विचारात अनुस्यूत असलेली अशी गैरसोय आहे. आणि समतेच्या संदर्भात जेवढी गैरसोय आढळून येते तेवढी स्वातंत्र्याच्या संदर्भात किंवा इतर कोणत्याही उदात्त आणि भरीव राजकीय आदर्शात आढळून येते.

---












मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

## ग्रंथ-परीक्षण

**'चार्वाक समीक्षा'** : (लेखसंग्रह), संपादक– डॉ. गणेश थिटे, प्रकाशक– सौ. मालती माटे, विश्वकर्मा साहित्यालय, २०३५–२ सदाशिव पेठ, टिळक पथ, पुणे– ३०, पृष्ठे ११२, मूल्य, १५ रु. यास तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिलेली प्रस्तावना येथे आम्ही उद्धृत करीत आहोत. या प्रस्तावनेत या पुस्तकाची समीक्षा आली आहे. –का. सं.

हे पुस्तक एका प्राचीन भारतीय मौलिक तत्त्वदर्शनावर अनेक लेखकांनी लिहिलेल्या लेखांचा संग्रह आहे. पुणे येथील भारत इतिहास संशोधक मंडळाच्या सभागृहामध्ये आयोजित केलेल्या परिसंवादात निरनिराळ्या विद्वानांनी वाचलेल्या लेखांचा हा संग्रह आहे. आम्ही त्याच परिसंवादाचे अध्यक्ष होतो. अध्यक्षपदावरून उपसंहार करताना या लेखांची जी समीक्षा केली, त्या समीक्षेतील काही मुद्दे येथे सांगणे समुचित ठरेल.

या लेखसंग्रहातील 'इतिहासातून चार्वादर्शन' या लेखाचे लेखक श्री. राघवेंद्र कुलकर्णी ह्यांच्या नेतृत्वाखाली हा परिसंवाद संघटित झाला होता, हे येथे आम्ही आवर्जून सांगणे उचित ठरेल. त्याबरोबरच पुढे 'चार्वाक आणि लोकायत – काही निर्देश' या लेखाचे लेखक प्रा. ग. ह. खरे व राघवेंद्र कुलकर्णी यांचाही या संदर्भात निर्देश करणे अनेक दृष्टींनी आवश्यक ठरेल. इतिहाससंशोधनाच्या दृष्टीने हा लेख खरोखरच वाचनीय आहे. त्याचप्रमाणे डॉ. गणेश थिटे यांचा 'चार्वाकवाद आणि आयुर्वेद' आणि डॉ. स. रा. गाडगीळ यांचा 'चार्वाकदर्शनाचे प्राथमिक स्वरूप' हे दोन लेख सांस्कृतिक मानवशास्त्रदृष्टचा मौलिक मार्गदर्शन करणारे आहेत, हे लक्षात घेण्यासारखे आहे.' लोकायत आणि लौ(लो)-कायतिक' हा आचार्य वि. प्र. लिमये यांचा लेख व्युत्पत्तिशास्त्र आणि शब्दार्थाचे इतिहासशास्त्र या दोन शास्त्रांच्या दृष्टीने अत्यंत मार्मिक आहे.

चार्वाकदर्शनाचे मूळचे नामाभिधान 'लोकायत' हे आहे. इ. स. पूर्वी झालेल्या वेद, उपनिषदे, बौद्ध त्रिपिटक, पाणिनीच्यापूर्वी झालेला उक्थादि-गण, कात्यायनाचे वार्तिक आणि पतंजलीचे भाष्य इत्यादी ग्रंथांमध्ये इहवादी व भौतिकवादी तत्त्वज्ञानाचे निर्देश येतात. विशेषत: बौद्ध पाली साहित्यात (सुत्तपिटक १. ११) आणि दीघनिकाय यांमध्ये लोकायत म्हणूनच या विद्येचा उल्लेख सापडतो. या भौतिकवादी दर्शनाला 'लोकायत' ही संज्ञा का दिली गेली, याचे कारण, कठोपनिषदातील देहात्मवादी माणसांचा दृष्टिकोण कसा असतो याचे जे विवरण केले आहे, त्यावरून लक्षात येते. देहाहून आत्मा निराळा नाही; देह मृत झाला की आत्मतत्त्वही मृत होते; नंतर काहीही शिल्लक राहात नाही; असे मानणारे जन असतात; हाच लोक आहे, परलोक नाही, असे हे जन मानतात; असा निर्देश तेथे आहे. हा लोक म्हणजे मनुष्यलोक होय. या मनुष्यलोकाहून वेगळा लोक मृत्यूनंतर किंवा जन्मापूर्वी मनुष्याला नसतो, असा याचा भावार्थ आहे. या दर्शनाप्रमाणे लोक एकच. तो म्हणजे मनुष्यलोक; मनुष्याला दिसते ते जग. म्हणून इहलोकावरच ज्याची मदार असते, ते दर्शन लोकायत होय; आणि या तत्त्वविचाराला संपूर्ण मान्यता देणारा लोकायतिक होय, असा एकंदरीत अभिप्राय निघतो. लोकायतिक म्हणजे देहात्मवादी.

भारतात उपनिषद् कालापासून तो इ. स. अठराव्या शतकापर्यंत जी जी परलोकवादी तत्त्वदर्शने झाली, त्या सर्वांमध्ये पूर्वपक्ष म्हणून, म्हणजे अमान्य सिद्धांत म्हणून, चार्वाकाच्या देहात्मवादाचा विचार आवर्जून मांडलेला असतो. भारताच्या सबंध इतिहासकाली लोकायत हे दर्शन कधीच जनमनावर पकड घेणारे तत्त्वज्ञान या नात्याने प्रभाव पाडू शकले नाही. निरनिराळ्या वेळी देहात्मवादी लोकायत दर्शनाचा एखादा दुसरा लहानसा संप्रदाय

अस्तित्वात असे, एवढेच. त्या दर्शनाचा, एक अप-अपवाद सोडल्यास, एकही ग्रंथ उपलब्ध नाही. तरी बुद्धिमंतांच्या मध्ये, विशेषतः तत्त्वचिंतकांमध्ये अत्यंत महत्त्वाची मानलेली जी तत्त्वदर्शने झाली त्यांच्या-मध्ये लोकायत दर्शनाचा पूर्वपक्ष अपरिहार्यपणे का मांडलेला असतो, उपेक्षाच का केली नाही, याची उपपत्ती कोणी अजून लक्षात घेतली नाही; ती उपपत्ती अशी–

अध्यात्मवादी व मोक्षवादी दर्शनांचा महत्त्वाचा उद्देश वा आदर्श म्हणजे मोक्ष होय; मोक्ष म्हणजे देहात्मबुद्धीतून पूर्ण मुक्ती होय. देहामुळे जीवनातील दुःखे भोगावी लागतात; या दुःखांस देहात्मबुद्धी हेच एक कारण होय. देहात्मबुद्धी ही निसर्गसिद्ध बुद्धी होय. म्हणजे जन्माबरोबरच मनुष्याला देह हाच आत्मा होय, या विचाराने संपूर्ण बांधलेले असते. हा संसार देहात्मबुद्धीमुळेच अनादिकाला-पासून चालू असतो; असा सर्व मोक्षवादी दर्शनांचा मूलभूत एकमेव सिद्धांत आहे. या देहात्मबुद्धीलाच मोह, अज्ञान, अविद्या, माया, भ्रम इ. शब्दांनी व्यक्त करतात. या अविद्यात्मक भ्रमाच्या म्हणजे मोहाच्या बंधनातून मुक्त करणारे तत्त्वज्ञान सांग-ण्यास सर्व मोक्षवादी दर्शने प्रवृत्त झाली आहेत. या नैसर्गिक अविद्याजन्य भ्रमाचे खंडन करण्याकरिता लोकायत दर्शनाची पूर्वपक्ष म्हणून मांडणी करणे तर्कशास्त्रदृष्टचा अत्यंत आवश्यक ठरते; कारण हा भ्रम लोकायत म्हणजे सर्व लोकाला व्यापणारा (आयत) आहे. मानवी जीवनातील सर्व प्रवृत्तींचे हा भ्रम अधिष्ठान ( गृह, आयतन ) आहे. या आयतनातून म्हणजे गृहातून जो बाहेर पडतो, त्याचे 'अनिकेत स्थिरमति' असे विवरण भगवद्गीतेत केले आहे.

प्रा. वि. म. बेडेकर यांचा 'महाभारत आणि चार्वाक' हा उत्कृष्ट संशोधनपर लेख या पुस्तकात-अंतर्भूत केला आहे. चार्वाक हा दुर्योधनाचा मित्र असलेला संन्यासी देहात्मवादी म्हणून महा-भारतामध्ये वर्णिलेला आहे. या संदर्भात बेडेकर म्हणतात "सर्वदर्शनग्रहातील लोकायत दर्शनात चार्वाकाचा गुरू बृहस्पती होता, असे म्हटले आहे; पण महाभारतात कोठेही बृहस्पतीची मते चार्वाकदर्शनासारखी दिसून येत नाहीत; उलट, बृहस्पती देवांचा गुरू आहे असे म्हटले असून, तो मनुष्याच्या देहत्यागानंतर, मनुष्याच्या जीवा-त्म्याबरोबर धर्मही अनुसरण करतो, असे त्याचे मत असलेले दिसून येते" (महाभारत १३. १११. १३). यावर आमचे म्हणणे असे, की बृहस्पती हा देवगुरू चार्वाकदर्शनाच्या संदर्भात गृहीत धरण्याचे कारण नाही. भरद्वाज ऋषींच्या गोत्रगणामध्ये श्रौतसूत्रांनी बृहस्पती हा एक प्रवर सांगितला आहे. प्रवर-ऋषी हे गोत्रप्रवर्तकही असतात; म्हणजे प्रवर ऋषीचे नाम गोत्रनाम असते. म्हणून ऋग्वेदात गोतमः, वसिष्ठाः, असा सूक्तकर्त्यांचा गोत्रनामाने म्हणजे उपनामाने निर्देश असतो. म्हणून चार्वाक-दर्शनाचा सूत्रकार म्हणून निर्दिष्ट केलेला बृहस्पती हे गोत्रनाम आहे, असे निश्चित करण्याचे कारण असे : कौटिलीय अर्थशास्त्रामध्ये त्रयी, वार्ता, दंड-नीती आणि आन्वीक्षिकी या चार विद्यांचे परिगणन करीत असताना बार्हस्पत्यांचे विद्यापरिगणन सांगितले आहे. येथे बार्हस्पत्य म्हणजे बृहस्पति-गोत्रोत्पन्न असा अर्थ करता येतो. स्वतःचे गोत्रनाम परंपरेने आलेले माहीत नसल्यास गुरूचे गोत्रनाम आपले गोत्रनाम म्हणून स्वीकारावे, असे श्रौत-सूत्रांमध्ये म्हटले आहे. चार्वाकाचे बृहस्पती हे गोत्र गुरुगोत्र असण्याचा पुष्कळ संभव आहे. कौटिलीय अर्थशास्त्रातील बार्हस्पत्यांचे मत सांगितले आहे ते असे, की वार्ता ( अर्थोपार्जनाची विद्या ), दंडनीती आणि आन्वीक्षिकी या तीनच विद्या होत; त्रयी ( धर्मविद्या किंवा परलोकवादी वेदविद्या ) ही केवळ संवरण म्हणजे बुरखा होय, ती विद्याच नव्हे. कौटिलीय, अर्थशास्त्रातील बृहस्पती हा नास्तिक होता, हे यावरून स्पष्ट होते. महाभारतकाली आणि कौटिलीय अर्थशास्त्राच्या काली लोकायत दर्शनाला चांगली प्रतिष्ठा होती; ही गोस्ट त्या ग्रंथांमधील सन्मानपूर्वक केलेल्या उल्लेखांवरून निश्चित होते. कौटिलीय अर्थशास्त्राने आन्वीक्षिकी विद्येची जी उदाहरणे दिली आहेत, त्यात सांख्य, योग व लोकायत या तीन दर्शनांचाच आदरपूर्वक निर्देश करून असे म्हटले आहे, की सर्व शास्त्रे, सर्व कर्मे आणि सर्व धर्म यांच्यावर ही आन्वीक्षिकी विद्या मोठा उपकार करते. युक्तिवादांनी ( हेतुभिः )

अनुक्रमणिका

कोणत्याही विषयाची समीक्षा कशी करावी याचे शिक्षण ही विद्या देते.

महाभारतात चार्वाकाचा राक्षस व अन्यत्र नास्तिकांचा असुर म्हणून अधिक्षेप करून त्यांच्या विचारांचे वर्णन केले आहे. छांदोग्य उपनिषदात ( ८.८ ) विरोचन या असुर सम्राटाचे देहात्मवादी तत्त्वज्ञान सांगून अखेरीस देहात्मवाद हे असुरांचे उपनिषद होय, असा शेरा मारला आहे. भगवद्‌गीतेतील आसुरी संपत्तीशी हे विधान बरेचसे जुळते. महाभारतातही ईश्वर, परलोक इ. न मानणाऱ्या अनेक असुरांची तत्त्वज्ञाने सांगितली आहेत, त्यावरूनही देहात्मवादी तत्त्ववेत्त्यांना असुर का म्हणतात, याचा उलगडा होऊ शकतो. असुर हे नाव अशा संदर्भात निंदाव्यंजक असते.

डॉ. स. रा. गाडगीळ यांच्या, ' चार्वाकदर्शनाचे प्राथमिक स्वरूप ' या लेखाच्या प्रारंभी म्हटले आहे—लोकायत शब्दावरून सूचित होणारे प्राकृत जनांचे तत्त्वज्ञान त्याच्या प्राथमिक अवस्थेत कर्मकांडाला विरोधी नव्हते; तर त्यामध्ये अनेक यात्वात्मक विधींचा समावेश होता. या कर्मकांडाचा उद्देश सामान्यतः सुफलीकरण हा असे. हे कर्मकांडच पुढे तंत्रसाधनेत परिणत झाले. धर्मेतिहासाच्या दृष्टीने हे संशोधन अत्यंत महत्त्वाचे आहे. अलीकडे पश्चिमी सांस्कृतिक मानवशास्त्रज्ञांनी आदिमानव समाजाचे जे कर्मकांड तपासले आहे, त्यावरून हे वरील विधान चांगले उद्‌बोधक ठरते. प्राथमिक मानव समाजांपासून तो आधुनिक मानव समाजांपर्यंत मनोविश्लेषणशास्त्रदृष्ट्या माणसांचे अवलोकन केल्यास माणूस हा देहात्मवादापासून मुक्त असा असूच शकत नाही, हे सिद्ध होते. परलोकवादी उच्च धर्मांच्या समाजांमध्येही धार्मिक माणसेही इहवाद आणि परलोकवाद यांच्या कचाटीतच सापडलेली असतात; परंतु त्यातील साधुसंत या कचाटीतून कसे निसटावे, याचाच अतोनात प्रयत्न करीत असतात. त्यावरून देहपाताशिवाय देहाच्या गरजेतून माणूस कधीही सुटू शकत नाही. हे सत्य सूर्यप्रकाशाइतके स्पष्ट होते.

पहिला इहवादी भारतीय विचार म्हणजे चार्वाकाचे लोकायतदर्शन होय. चार पुरुषार्थांपैकी अर्थ आणि काम हे दोनच पुरुषार्थ हे दर्शन मानते, यात शंका नाही. त्याचे स्पष्टीकरण चार्वाकाच्या एका सुंदर श्लोकात थोडक्यात केले आहे, ते असे—

यावत् जीवेत् सुखं जीवेत् नास्ति मृत्योरगोचरः ।
भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥

अर्थ—जोपर्यंत जगायचे तोपर्यंत सुखाने जगावे. मृत्यू कोणालाही सुटला नाही. देहाचे भस्म झाल्यावर पुनः जन्म कोठून मिळणार ! या विचाराचा काहींनी विपर्यास करून या श्लोकाचा दुसरा चरण फिरवला आहे. ' ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत् ' हा चरण घातला म्हणजे ऋण काढून तूप प्यावे. हा विपर्यास चार्वाकाची अन्यत्र जी मते प्रामाणिकपणे सांगितली आहेत, त्याच्याशी विरुद्ध आहे. स्वतः शंकराचार्यांनी सर्वसिद्धांतसंग्रह या प्रकरणग्रंथात चार्वाकाचे मत सांगितले आहे, की शेती, गोरक्षण, व्यापार, राजनीती, इ. चांगल्या उपायांनीच या पृथ्वीवर सुखे भोगावीत. भारतात पूर्वी बहुतेक राजसत्ताच होती म्हणून त्या राजसत्तेतील एका चार्वाकाने म्हटले आहे, की ईश्वर म्हणून राजाचीच सेवा करावी. हे त्याचे म्हणणे व्यावहारिक शहाणपणाच्या दृष्टीने योग्य ठरते. या जगात शांती व सुख प्राप्त करून घ्यावयाचे, तर राज्यसंस्थेची नितांत आवश्यकता असते, ही गोष्ट इहवादी व परलोकवादी या दोघांनीही व्यावहारिक दृष्ट्या मान्य केलेली असते. यास अलीकडेच अपवाद सापडतात. अलीकडची बहुतेक अराजकवादी तत्त्वज्ञाने हीसुद्धा चार्वाकासारखीच भौतिकवादी असतात. बहुतेक समाजवादी व विशेषतः साम्यवादी ( कम्युनिस्ट ) हे भौतिकवादीच असतात, हे या संदर्भात विसरून कसे चालेले ? समाजवाद व साम्यवाद यांचे जे आजच्या जगात फार मोठे आकर्षण आहे, याचे एक महत्त्वाचे कारण म्हणजे समाजवादाने व साम्यवादाने या मानवी जगात स्वातंत्र्य, समता व बंधुभाव या शाश्वत नीतीची खरोखरीच स्थापना होऊ शकते; असे आधुनिक भौतिकवाद्यांचे ठाम मत आहे. म्हणजे तात्पर्य असे, की या लेखसंग्रहातील अनेक लेखकांनी शाश्वत नीतितत्त्वांना परलोकवादाशिवाय तरणोपाय नाही, हे जे साक्षात् किंवा पर्यायाने सुचविलेले आहे, हे








निर्विवादपणे कोणीही स्वीकारू शकणार नाही. जे केवळ सश्रद्ध असतात व त्यामुळे साधकबाधकविचार करण्यास समर्थ नसतात, तेच शाश्वत नीतितत्त्वाचा आधार परलोकवादच होय, असा आग्रह धरतात.

डॉ. म. ना. बोपर्डीकर यांचा 'चार्वाकांचा संभावनासिद्धांत' आणि श्री. प्रदीप गोखले यांचा 'चार्वाकवादाचे तत्त्वज्ञानदृष्ट्या समीक्षण' हे दोन लेख आधुनिक पश्चिमी तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात लोकायत मताचा विचार करतात. डॉ. बोपर्डीकरांनी चार्वाकांच्या संभावना सिद्धांताचे भारतीय परंपरेतील स्थान स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला आहे; आणि निष्कर्ष काढला आहे की जैन दर्शनातील स्याद्वाद आणि अद्वैत वेदान्तातील अनिर्वचनीयताख्याती हा संभावनासिद्धांताचा अविष्कार होय. परंतु हा निष्कर्ष ठीक नाही. स्याद्वाद हा जैनांच्या प्रमाणविद्येचा आणि अनिर्वचनीयताख्याती हा अद्वैत वेदान्ताच्या प्रमाणविद्येचा मुख्य भाग नाही. जैनांचा स्याद्वाद हा सत्ताशास्त्राचा (आंटॉलॉजीचा) भाग आहे; त्याचप्रमाणे अद्वैत वेदान्ताची अनिर्वनीयताख्याती हा मायावादाचा भाग आहे. म्हणजे असे, की मायानिरास होण्यापूर्वी प्रमाणे ही प्रमाणेच असतात, परंतु परमार्थाच्या भूमिकेतच प्रमाणे अप्रमाण ठरतात. हे ठरविण्याकरिता अनिर्वचनीयताख्यातिनामक भ्रमाची उपपत्ती सांगावी लागली. व्यावहारिक दशेत अद्वैत वेदान्ती अनुमान हे निश्चित असे प्रमाण मानतोच (पहा : वेदान्तपरिभाषा). सर्वच अनुमाने व्याप्तिनिश्चयावरच आधारलेली असतात, संभवना-अनुमानावर नव्हे, असे जैनांचे व अद्वैत वेदान्ताचे मत आहे. अंतिम म्हणजे परमार्थाच्या सत्ताशास्त्राच्या संदर्भात अनुमानासह सगळीच प्रमाणे बाधित होतात, असे या दोन्ही दर्शनांचे मत आहे. त्यांच्या मते केवलज्ञानास वेदासारखे पारमार्थिक ग्रंथही निरुपयोगी होतात; म्हणजे साक्षात्कारानंतर आगमप्रमाणही निरुपयोगी ठरते; असे या दोन दर्शनांचे मत आहे. म्हणजे शुद्ध केवली तत्त्वज्ञानी जो असतो, त्याला शुद्ध आत्मप्रकाशातच संपूर्ण सत्याचा अनुभव येतो. प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द इ. प्रमाणांची तेथे गती नसते व गरजही नसते.

अनुमानाचा संभावनासिद्धांत हा आधुनिक विज्ञानाचे मुख्य प्रमाण होय. संभावनेचे गणितीशास्त्र किंवा सांख्यिकी ही विद्या या विसाव्या शतकात भौतिक विज्ञानामध्ये प्राधान्य पावली आहे. ती चार्वाकांना माहीत नव्हती; कारण ती भारतीयांनाच माहीत नव्हती; हे येथे लक्षात ठेवले पाहिजे. अनुमान हे निश्चयात्मक ज्ञान नव्हे, तो सर्वसाधारण अंदाज असतो; कारण भौतिक पदार्थांविषयी व्याप्तिनिश्चय हा पक्क्या आधारावर निर्माण होऊ शकत नाही, हे चार्वाकाचे मत आहे; ते मत आधुनिक विवेकवादाचा मुख्य प्रणेता जर्मन तत्त्वज्ञ कांट याने मान्य केले आहे. त्यामुळेच आधुनिक संभावनेने गणितशास्त्रास प्रेरणा मिळाली.

श्री. प्रदीप गोखले यांना वाटते, की अंतिम नैतिक मूल्यांना चार्वाक दर्शनात आधार सापडत नाही; कारण ते दर्शन कामपुरुषार्थाला प्राधान्य देते. मनोविश्लेषणशास्त्र प्रथम विकसित करणाऱ्या डॉ. सिग्मंड फ्राइड याच्या मते कामतत्त्वाधारे धर्म व नीती यांची उपपत्ती लावता येते, हे प्रदीप गोखले यांनी लक्षात ठेवले तर बरे होईल. दुसरी एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे, की जगातील सगळ्या उच्च धर्मांमध्ये मौलिक मतभेद ताहेत. त्यामुळे शाश्वत नीतितत्त्वांचा निर्विवाद आधार असलेली अध्यात्मविद्या अजून निर्माण झाली नाही. नीतितत्त्वे ही स्वयंसिद्ध आहेत. त्यांना कसलाही तात्त्विक आधार मिळण्याची गरज नाही. त्यांचे स्वयंसिद्ध सौंदर्य हे सुसंस्कृत मनुष्याच्या प्रत्ययास येते, ही वस्तुस्थितीही लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

देहव्यतिरिक्त जीवतत्त्व हे एकोणिसाव्या शतकापर्यंतच्या जीवविज्ञानाचे गृहीत कृत्य म्हणून काही जीवविज्ञानवेत्त्यांनी स्वीकारले होते; परंतु शाश्वत जीवतत्त्व किंवा देहव्यतिरिक्त आत्मा हे गृहीत कृत्य गृहीत धरून या विसाव्या शतकातले जीवविज्ञान प्रगत होऊ शकत नाही. त्याची प्रगती स्वतंत्र जीवतत्त्वाच्या त्यागानेच वेगाने होऊ लागली आहे. जीववस्तू,प्राण्यांचे देह ही भौतिक पदार्थांच्या विशिष्ट प्रमाणातल्या संघटनेचे, रासायनिक प्रक्रियेने निर्माण झालेले वस्तुस्वरूप होय, हेच आधुनिक जीवविज्ञानाचे मौलिक गृहीतक आहे. आणि या गृहीतकाचा प्राचीन भारतीयांमधला पहिला तत्त्ववेत्ता चार्वाक होय. चार्वाकाने मद्याचा दृष्टांत या संदर्भात दिला आहे. मद्य ही भौतिक द्रव्यांच्या रासायनिक प्रक्रियेची

घटना आहे; म्हणजे ती भौतिक द्रव्यांची परिणती होय, असे चार्वाकाने निश्चितपणे घोषित केले आहे. पृथ्वी, जल, तेज (प्रकाश) व वायू ही मूलद्रव्ये चार्वाक मानतो. आधुनिक विज्ञान हे केवळ तेज हेच मौलिक तत्त्व मानते; आणि पृथ्वी, जल व वायू ही मूलभूत द्रव्ये नसून ती रासायनिक प्रक्रियेने बनलेली द्रव्ये होत, असे मानते. याचा अर्थ असा, की चार्वाकाने मानलेले प्रत्यक्ष अनुभव हे प्रमाण व संभावनात्मक अनुमान यांच्याच आधाराने आधुनिक विज्ञान अपरिमित प्रगती करीत आहे. जीवविज्ञान या आधुनिक विज्ञानाचीच एक शाखा आहे. आज चार्वाक जिवंत असता, तर आपला विजय अखेर होत आहे हे त्याला दिसले असते. यापुढे आत्मवादी चिंतेत पडणार आहेत, हे पाहून तो आनंदाने नाचला असता.

तो ऐहिक सुखवादी होता. त्याच्या त्या ऐहिक सुखवादात या विजयजन्य सात्त्विक सुखाची भर पडली असती. तंत्रमार्गी तत्त्वज्ञान सोडल्यास ऐहिक सुखवादाला अमान्य करणारी सर्व भारतीय अध्यात्मवादी दर्शने केवळ चार्वाकाचा अव्हेर करीत नाहीत, तर त्याच्या ऐहिक सुखवादाचाही अव्हेर करतात. जीवन हे, किंबहुना सर्व विश्व हे, दुःखमय आहे म्हणून त्यातून मुक्त होण्याचा प्रयत्न मानवाने करावा, असा ही दर्शने उपदेश करतात. चार्वाकाला जरी त्यांनी बहिष्कृत केले असले, तरी चार्वाकाचा देहात्मवाद आता विसाव्या शतकात काळाने उजळून दाखविला आहे; त्याचा गुरू बृहस्पती हा खरोखर बृहस्पती होता, हे या काळाने उघड करून दाखविले आहे.

— लक्ष्मणशास्त्री जोशी

—

**'मराठवाडा संशोधन मंडळ वार्षिक — १९७६':**

संपादक — पंडित सु. ग. जोशी ; प्रकाशक — सु. ग. जोशी, राधाकृष्ण रामचंद्र प्रकाशन, शिरुर ताजबंद — ४१३५१४, ता. अहमदपूर, जि. उस्मानाबाद ; १९७६ ; पृष्ठे १५+३३४+१६ चित्रपत्रे ; किंमत रु. २०

मराठवाडा संशोधन मंडळाने व्यासंगी लेखकांचे मौलिक लेखन प्रसिद्ध करून आपल्या परंपरेत या वार्षिकाने भर घातली आहे. या पूर्वीच्या खंडांहून प्रस्तुत खंड इतिहास — संशोधन क्षेत्रातील एक विकसित पाऊल आहे. यात महाराष्ट्रातील विशेषतः मराठवाड्यातील इतिहास — संस्कृतीवरील बहुविध लेख आहेत. संपादक श्री. सु. ग. जोशी यांनी महाराष्ट्रा बाहेरील डॉ. वि. श्री. वाकणकर, बा. ना. मुंडी, शं. बा. जोशी, वा. वि. भागवत इत्यादी मराठी संशोधकांचे संशोधनपर लेख या वार्षिकात अंतर्भूत करून त्याची प्रतिष्ठा अधिकच वाढविली आहे. एकूण या वार्षिकात भाषा, संस्कृती व साहित्य यांचे वैभव नजरेत भरते. या खंडात एकूण ३६ प्रकरणे असून त्यांपैकी ३४ संशोधनलेख व शेवटची दोन प्रकरणे अनुक्रमे इंग्रजी समरी व पुस्तक परीक्षण अशी आहेत. अनुक्रमणिकेनंतर संपादकाने वाचकाच्या सोयीसाठी पूर्वीच्या, म्हणजे १९७४ व १९७५ या वार्षिकांची अनुक्रमणिका दिली आहे आणि त्यानंतर १६ सुरेख चित्रपत्रे दिली आहेत. पुस्तकाला डॉ. व. रा. भोसले, कुलगुरू, मराठवाडा विद्यापीठ यांचा पुरस्कार असून परिचयात्मक प्रस्तावना श्री. वि. वि. चिपळूणकर, शिक्षण संचालक, महाराष्ट्र राज्य यांनी लिहिली आहे.

या वार्षिकातील बहुतेक सर्व लेख संशोधनात्मक व नवीन माहिती देणारे आहेत. सर्वच लेखांचा त्रोटक आढावा देणे जागे अभावी कठीण आहे. तथापि यातील काही संशोधनपर लेखांचा थोडा विस्ताराने उल्लेख करणे आवश्यक आहे. 'मराठवाड्यातील अश्मयुगीन संस्कृती,' 'सातवाहन राज्ञी नागनिका हिचा नाणेघाटातील कोरीव लेख', 'इंद्राला लाज वाटावी म्हणून,' 'आभीरराजा ईश्वरसेन याचे चांदीचे दुर्मिळ नाणे,' 'प्रागैतिहासिक चित्र–वीथिका भीमबेटका,' 'तक्षकाच्या तक्षशीलेचा शोध,' 'वैदिक संस्कृतीतील चिरंतन मूल्ये,' 'मातृदेवतापरंपरा' इत्यादी लेख एकूण भारतीय संस्कृती, परंपरा व इतिहास यांवर नवीन प्रकाश टाकतात. 'मराठवाड्यातील अश्मयुगीन संस्कृती' या लेखात रा. वि. जोशी यांनी पूर्वपुराणाश्मयुगापासून नवाश्मयुगापर्यंतच्या सर्व युगांतील अवशेष मराठवाड्यात आढळतात आणि

त्यांतून मराठवाड्याचे प्राचीन वैभव स्पष्ट होते, असे दाखविले आहे. 'नाणेघाटातील कोरीव लेख' हा सातवाहन घराण्यावरील अत्यंत महत्त्वाचा लेख आहे. त्याद्वारे नागनिका आणि तिने केलेले यज्ञ इत्यादीसंबंधी विश्वसनीय माहिती मिळते. या लेखामुळे सातकर्णि व नागनिका यांचे परस्पर संबंधही स्पष्ट होतात. या जीर्णशीर्ण लेखाचे वाचन पूर्वी काही विद्वानांनी केले होते, पण त्यात अनेक त्रुटी डॉ. मिराशींना आढळल्या. डॉ. मिराशींनी या लेखाचे शक्यतितके निर्दोष वाचन करण्याचा प्रयत्न केला आहे. अलीकडे उजेडात आलेल्या नागनिका व सातकर्णि यांच्या जोडनाण्याने ह्या लेखाला अधिक पुष्टी मिळते. 'इंद्राला लाज वाटावी म्हणून' या स. अ. डांगे यांच्या थोड्या विचित्र शीर्षकातून जुनी मनोरंजक पण फारशी प्रचलित नसलेली माहिती सामान्य वाचकाला मिळते : नग्न नांगरणे हे तत्त्वबीज प्राचीन असून अद्यापि अनेक आदिम समाजांत त्याची परंपरा आढळते. लेखक म्हणतात या तत्त्वबीजाची लाज इंद्रदेवतेला नव्हती आणि नाही; लाज वाटते ती नंतरच्या तथाकथित नवीन पिढीला ! राजा ईश्वरसेन यांच्या चांदीच्या नाण्याची माहिती डॉ. शोभना गोखले यांनी दिली आहे, ती खचितच नवीन व महत्त्वपूर्ण आहे. 'प्रागैतिहासिक चित्र-वीथिका-भीमबेटका' या वाकणकरांच्या लेखाने तर आधुनिक संशोधनात फारच मोलाची भर घातली आहे. या लेखात वालुकाश्म प्रदेशातील–पर्वतश्रेणीतील शैलाश्रयात सापडणाऱ्या चित्रांचे वर्णन आहे. आद्य मानवी संस्कृती व गुहाचित्रे यांची कल्पना या लेखावरून येते..... 'तक्षकाच्या तक्षशीलेचा शोध' यात डॉ. म. श्री. माटे यांनी महाभारताशी संबंधित असलेली तक्षशीला पाक-अफगाण सीमेवर नसून गंगा नदीच्या उत्तर तीरावर, कुरुक्षेत्राच्या आसमंतातच होती, हे दाखवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे. 'वैदिक संस्कृतीतील चिरंतन मूल्ये' या लेखात डॉ. चिं. ग. काशीकर यांनी धर्म, यज्ञ, सत्यवचन, नीतितत्त्वे, अहिंसा, दान, दया, दमन इत्यादी वैदिक संस्कृतीची चिरंतन तत्त्वे दाखवून त्यांची जोपासना करणे किती अगत्याचे आहे हे स्पष्ट केले आहे. 'मातृदेवता परंपरा' या लेखात बाळकृष्ण दाभाडे यांनी मातृदेवतेची परंपरा किती प्राचीन आहे, हे दाखवून ती सार्वदेशिक, सार्वकाळीक व सार्वजनिक आहे हे दाखविले आहे आणि तिची अनेक शिल्पांतून व्यक्त होणारी परंपरा सांगितली आहे. प्रजनन व सुफलता यांची शिल्पांतून व्यक्त होणारी वैशिष्ट्ये अत्यंत मोजक्या पण सूचक शब्दांत दाभाडे यांनी सांगितली आहेत.

वरील लेखांशिवाय महाराष्ट्रातील भित्तिचित्र-परंपरा, भारतीय नाट्य व रंगभूमी, प्रणवविद्या, सप्तशतीचे एक सचित्र हस्तलिखित, शिवागम, महाभारत युद्ध एक दिवसाआड झाले नाही, श्रीमत् भगवद्गीतेतील आशय काय? इत्यादी विचार-प्रवर्तक व थोडे वेगळे लेख आहेत. भित्तिचित्रांच्या परंपरेत श्रीमती कमल चव्हाण यांनी प्राचीन वाङ्मयातून जे भित्तिचित्रांचे संदर्भ सापडतात, त्यांवरून एकूण आढावा व्यवस्थित घेतला आहे. या चित्रांवर सर्वत्र राजपूत चित्रशैलीची छाप आढळते, असे जे विधान केले आहे ते महाराष्ट्रातील सर्वच भित्तिचित्रांबद्दल करता येईल असे नाही. महाराष्ट्रातील काही भित्तिचित्रांवर कर्नाटक व विशेषतः विजयनगर शैलीची छाप आहे, हे नाकारता येणार नाही. 'महाभारत युद्ध एक दिवसाआड झाले नाही' या लेखात श्री. भागवतांनी अनेक पुरावे व उदाहरणे देऊन श्री. कवीश्वरांच्या आक्षेपांना उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला आहे.

उर्वरित लेखांत सहा वाङ्मयविषयक लेख आहेत. 'बी. रघुनाथ यांचे कादंबरी लेखन' 'संस्कृत भाषेचा इतिहास', 'मराठी संतांची भारुडे,' काही महानुभावीय पदे' इत्यादी लेखांतून साहित्यासंबंधी विचार आढळतो. 'संस्कृत भाषेचा इतिहास' या लेखात संस्कृतला वेदकालीन स्वरूप प्राप्त होण्यापूर्वी एक इतिहास आहे व होता. संस्कृतचे रूप अनेक स्थित्यंतरातून घडले आणि त्यातूनच पुढे विविध प्राकृत भाषा कशा निर्माण झाल्या, याची सांगोपांग माहिती प्रस्तुत लेखात आढळते. 'कवि, प्रदेश, गुण व रीति यांचा संबंध' या लेखात संस्कृत वाङ्मयात गद्य-पद्य-नाटक-कथा या सर्व साहित्य प्रकारांतील निरनिराळ्या रसांच्या पदसंघटनेसंबंधी विविध संकेत आहेत, त्याची उदाहरणे लेखकाने दिली आहेत.

एकूण या खंडातील बहुविध लेखांचे स्वरूप बहुरंगी असून संपादक श्री. सु. ग. जोशी यांनी त्यांचे संकलन फार छान केले आहे. अनेक मान्यवर लेखकांशी संपर्क साधून अशा प्रकारचे साहित्य वा संशोधनपर लेख गोळे करणे, हे किती जिकीरीचे काम असते, याची कल्पना त्या क्षेत्रातील व्यक्तींना पुरेपूर असते; तथापि श्री. सु. ग. जोशींनी अत्यंत परिश्रमपूर्वक हे सर्व लेख गोळा केले आणि एकत्रित छापले. त्यांचा हा प्रयत्न निश्चितच अभिनंदनीय व कौतुकास्पद आहे. प्रतिवर्षी हा मौलिक ज्ञानसंग्रह प्रसिद्ध करण्याचा त्यांचा पायंडा यापुढेही असाच निर्वेध चालू राहो आणि नवीन संशोधन क्षेत्रात काम करणाऱ्या संशोधकांना वारंवार नवीन साहित्याचा लाभ मिळो, हीच सदिच्छा.

— सु. र. देशपांडे

---

**'गाभारा'** : संपा० मु. श्री. कानडे व भालचंद्र खांडेकर; 'अनमोल प्रकाशन' पुणे; ११ जानेवारी, १९७८; पृष्ठे : २७९; किंमत २५/– रु.

---

मराठी सारस्वताच्या मंदिरातील 'साहित्यऋषी' कै. वि. स. खांडेकर यांनी उमटविलेल्या पाऊल-खुणांचा मागोवा घेतघेत त्याच्या अंतरंगात प्रवेश करण्याचा प्रयत्न 'गाभारा' या ग्रंथाच्या शिल्पकारांनी केला आहे. या समीक्षाग्रंथाचे संपादन डॉ. मु. श्री. कानडे आणि प्रा. भालचंद्र फडके यांनी केले असून, सन १९७८ सालातील आजवरचे ते एक नेटके संपादन ठरते.

खांडेकरांच्या वाङ्मयीन व्यक्तिमत्त्वाच्या प्रेरणा आणि प्रवृत्तींचा शोध घेण्याची योजना आखून संपादकद्वयांनी 'गाभारा' संपन्न केला आहे. त्यात वेगवेगळ्या समीक्षकांचे अठरा लेख असून श्री. वि. वा. शिरवाडकरांचा प्रस्तावनावजा लेखही ( म. सा. पत्रिका : अंक १९५–९६ ) आहे. त्यांची कादंबरी– ४, कथा– ३, लघुनिबंध– १, नाटक– १, संपादन– १, मराठी रंगभूमी– १, खांडेकरांची समीक्षा– ४, उपेक्षितांचे जीवनचित्रण– १, वक्तृत्व– १ आणि वाङ्मयीन व जीवनविषयक भूमिका– १, अशी यातील लेखांची वर्गवारी आढळते.

भाऊसाहेब खांडेकरांच्या व्यक्तित्वाची जडण-घडण टिळक-आगरकरांच्या युगात झाली. या विचारवंतांनी दिलेल्या विचारांचे भाष्यकार केशवसुत आणि कादंबरीकार हरिभाऊ आपटे. ह्या सर्वांचे संस्कार खांडेकरांच्या बालमनावर व्हावे हे स्वाभाविकच. शिवाय उत्तुंग व्यक्तिमत्त्वाची ही माणसे ज्या सामाजिक स्तरातून वर आली, त्याच स्तरातून खांडेकरही आलेले. परिणामी त्यांना ह्या मध्यमवर्गीय पांढरपेशा समाजाच्या वेदना आणि विभ्रम समजू शकले. त्यांनी भाऊसाहेबांच्या हळुवार अंतःकरणावर ओरखडे उमटले. स्वतःला बुद्धिवादी म्हणविणाऱ्या ह्या समाज स्तरातील खोटे समज कवटाळण्याची प्रवृत्ती खांडेकरांना अंतर्मुख करती झाली. लो. टिळकांच्या मृत्यूनंतर मरगळलेल्या ह्या समाजाला वाहत्या वाऱ्यांची दिशा दाखविण्याची गरज होती. ललित साहित्य आणि समीक्षेद्वारा 'जीवनाची सेवा' करता येते, या भूमिकेतून खांडेकरांनी लेखन केले. प्रा. भालचंद्र फडके यांनी 'खांडेकरांची कादंबरी : प्रेरणा व स्वरूप' या लेखात ही खांडेकरांच्या वाङ्मयीन प्रेरणेची केलेली मीमांसा आहे. ह्या पांढरपेशा समाजातील माणसाचे उन्नयन व्हावे, उदात्तीकरण व्हावे, मनुष्याच्या हृदयातील परमेश्वर जागा व्हावा, ही त्यांच्या सर्वच लेखनातील प्रवृत्ती होऊन बसली. 'जीवनाची सेवा' करण्याची प्रेरणा खांडेकरांनी 'शिरोड्या'च्या मातीतून घेतली.

खांडेकरांची कादंबरी, कथा, लघुनिबंध, नाटक आणि समीक्षाही याच भूमिकेतून निर्माण झालेली असल्यामुळे, त्यांच्या ह्या क्षेत्रातील कर्तृत्वाचा विचार करणाऱ्या सर्वांनाच, या भूमिकेचा हात धरल्याशिवाय पुढे जाणे अशक्य झालेले दिसते. त्यांच्या कादंबऱ्यांतील 'स्त्रीजीवनाच्या प्रतिमा' उलगडून दाखविताना ( पृ. २० ), 'प्रमुख पुरुष-व्यक्तिरेखांचे' अंतरंग शोधताना ( पृ. ३६ ), 'ययाती' सारख्या श्रेष्ठ कलाकृतींचे रसग्रहण

करताना ( पृ. ४७, ४९ ), 'लघुनिबंधा'चा विचार करताना ( पृ. ६७ ), 'कथालेखन तपासताना' (पृ. ८१–८३, रूपक कथा–१०४, पटकथा–१०९), 'उपेक्षितांचे जीवनचित्र पाहताना ( पृ. १२२ ) व खांडेकरांची सर्वच समीक्षा 'सांस्कृतिक समीक्षा' ( पृ. २०६–२०९ ) आहे, असे सांगणाऱ्या सर्वच समीक्षांना भाऊसाहेब खांडेकरांची वाङ्मयीन व्यक्तिरेखा ही मध्यमवर्गीय पांढरपेशा समाजात व शिरोड्याच्या मातीत वाढलेली आढळते. काही समीक्षक तर खांडेकरांना 'मध्यमवर्गाचे भाष्य-कार भाऊसाहेबच !' ( पृ. ८ ) असे ठासून सांगतात; आणि त्यामुळेच प्रा. नसिराबादकर यांच्या सारख्यांचा 'खांडेकरांच्या वाङ्मयातील उपेक्षितांचे जीवनचित्रण' शोधण्याचा प्रयत्न केविल-वाणा ठरतो. भाऊसाहेब मध्यमवर्गीय पांढरपेशा समाजाचीच सुखदुःखे चित्रित करीत आणि अशा ह्या उच्च सुसंस्कृत समाजाचे समाजमन त्यांना उन्नत करावयाचे होते. त्यातील विकृती नष्ट करून पारंपरिक भारतीय जीवनमूल्यांचे रक्षण करावयाचे होते. भारतीय आदर्शाचा आणि संस्कृतिसंवर्धनाचा वारसा केवळ याच सामाजिक घटकाला जतन करावयाचा आहे, ही खांडेकरांची धारणा होती ! याचे पुरावे त्यांच्या वाङ्मयाइतकेच त्यांच्या निकट-वर्तियांकडून मिळतात.

श्रेष्ठ समीक्षक श्री. के. क्षीरसागर यांनी 'खांडे-करांच्या वाङ्मयीन आणि जीवनविषयक भूमिका' उलगडून दाखविताना खांडेकरांची खरी भूमिका 'आगरकरी' समतावाद्याची नसून ती विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांसारखी भारतीय परंपरावाद्यांची होती, हे मोठ्या कौशल्याने सिद्ध केले आहे. श्री. के. क्षीर-सागरांसारख्या समवयस्क साहित्यिकांच्या ह्या लेखामुळे खांडेकरांचे जीवन आणि साहित्य यांचा संबंध स्पष्ट व्हायला जशी मदत होते; तशीच त्याने खांडेकरांच्या मोठेपणाची गमकेही ज्ञात होतात. त्यांच्यामते 'जीवनवाद', 'पुरोगामीत्व' वा 'गरि-बांची कणव' यामुळे खांडेकरांना मोठेपण लाभले नसून त्यांची शुद्ध, प्रसन्न आणि कोटिबाज शैली, बोधवादाचा उत्साह आणि मार्मिक अभिप्राय देण्याच्या गुणामुळे होय.

खांडेकरांचे *अनुभवविश्व अत्यंत विशाल असल्या-*मुळे त्यांच्या साहित्याच्या वाचकांची क्षितीजे विस्तारतात. शिवाय वाचकाला विचारप्रवृत्त करण्याचे सामर्थ्यही त्यात आहे, हे या संग्रहातील अनेक लेखकांनी दाखवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे. प्रा. भालचंद्र खांडेकरांनी भाऊसाहेबांच्या काव्यसमीक्षेद्वारा त्यांची काव्यविषयक धारणा जशी दाखविली आहे, तशीच त्यांची नव्या-जुन्या कवींकडे पाहण्याची दृष्टीही सांगून टाकली आहे. तर नाट्यलेखनात अपयशी ठरलेल्या खांडेकरांचे नाटक पाहण्याचे व वाचनाचे, इंग्रजी व मराठी रंगभूमीचे अवलोकन करण्याचे वेड किती जबरदस्त होते हे प्रा. रमेश तेंडुलकर आणि डॉ. कानडे यांनी आपापल्या लेखांतून दाखवून दिले आहे. या समीक्षासंग्रहातील ह्या काही वाचनीय लेखांनी ग्रंथाचा दर्जा उंचावण्यास मदत झाली आहे.

यापूर्वी उल्लेख केलेल्या श्री. के. क्षीरसागरांच्या लेखाने या समीक्षाग्रंथाचा समतोल जसा सावरून धरला आहे, तशीच त्याच्यातील 'खांडेकरी समीक्षा' ( चंद्रशेखर बर्वे ) आणि 'खांडेकरांचे वक्तृत्व' ( एस्. एस्. भोसले ) या दोन लेखांनी या समीक्षा ग्रंथाच्या उंचीचे शिखर गाठले आहे. प्रा. बर्वे यांनी प्रारंभीच खांडेकरांच्या मनावर भुरळ घालणाऱ्या पाश्चात्त्य वाङ्मय व ग्रंथकारांची जंत्री दिली आहे. त्यानंतर त्यांनी खांडेकरांचा जीवनविचार आत्मतत्त्वाकडे कसा झुकलेला आहे, हे दाखवून दिले असून आशा वृत्तीच्या खांडेकरांच्या समीक्षेला 'संस्कृतिलक्षी समीक्षा' असे 'नामकरण' सुचविले आहे. त्यांनी 'खांडेकरांचा वैचारिक प्रवास लांबच्या सांस्कृतिक स्वप्नभूमीच्या दिशेने कसा चालू होता हेही आपल्या गृहीत प्रमेयाधारे ( संस्कृतिलक्षी समीक्षा ) दाखवून दिले आहे. कोणत्या पद्धतीची समीक्षा श्रेष्ठ हा वादाचा विषय असूनही एवढे मान्य करावे लागेल, की खांडेकरांच्या समीक्षेचा विचार करताना प्रा. बर्वे यांनी दाख-विलेली पाऊलवाट मळावीच लागेल !

या संग्रहातील सर्वांत चांगला समीक्षालेख म्हणून ज्याचा निर्देश करावा लागेल, तो म्हणजे 'खांडेकरांचे वक्तृत्व' हा होय. खांडेकर फर्डे वक्ते नव्हते, की त्यांचे वक्तृत्वही श्रेष्ठ दर्जाचे

नव्हते. तरीही खांडेकरांचे वक्तृत्व कसे विलोभनीय होते, हे दाखवितांना डॉ. भोसले लिहितात की, 'ज्ञानाच्या अविरत लालसेने, ते प्राप्त करून घेण्याच्या धडपडीने, त्यातून हाती आलेल्या जीवनार्थाने खांडेकरांना सतत बोलते ठेवले . . . ते वक्तृत्व नसून संभाषण असे . . . जे बोलायचे ते सौंदर्यसंपन्न असणे आणि मनावर ठसणे यासाठीच... ते भान हरवून बोलत ...आत्मनिष्ठेने जडावलेल्या अनुभवांचे कथन करण्याकडे खांडेकराचा ओढा होता.' अशी खांडेकराच्या बोलण्याची अंगभूत वैशिष्टचे सांगताना डॉ. भोसले यांनी केलेले निवेदन स्वतंत्र आणि स्वयंभू तर आहेच; पण त्याहीपेक्षा त्यांच्या शैलीचा खांडेकरी 'टच'ही मोठा विलोभनीय आहे. खांडेकरांना जवळून पाहिल्यामुळे त्यांच्या सांगण्याला जिव्हाळा तर लाभतोच, पण त्याहीपेक्षा खांडेकरां-विषयी ते खूप काही सांगून जाते हे अधिक महत्त्वाचे आहे !

संपादकांनी बेतून दिलेल्या चाकोरीने जाताना-सुद्धा समीक्षकाने स्वतःचे वेगळेपणा सिद्ध करावयाचे असते. असे वेगळेपण या संपादनातील डॉ. भोसले, श्री. के. क्षीरसागर आणि प्रा. बर्वे या तिघांच्याच लेखांत आढळते. या संपादनातील आणखी एक चांगला भाग म्हणून 'खांडेकर वाङ्मय' आणि 'खांडेकरविषयक वाङ्मयाची सूची' हा होय.

**–शिवाजीराव चव्हाण**

---

**'विचारयुगाचे प्रणेते डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर'** : संपादक : प्रा. गंगाधर पानतावणे, ३७ लक्ष्मी कॉलनी, छावणी, औरंगाबाद. पृष्ठे : ७८. : मूल्य रुपये सात.

---

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचे समाज, धर्म, संस्कृती, राजकारण, अर्थकारण, वृत्तपत्र इत्यादी विषयक विचार मांडणारे हे आठ लेखांचे संकलन. ७८ पानांच्या या पुस्तकाचे कुशल संपादक आहेत प्रा. गंगाधर पानतावणे. प्रा. म. भि. चिटणीस, प्रा. रावसाहेब कसबे, डॉ. जी. एस्. लोखंडे, प्रा. मधुकर डोंगरे, डॉ. एलिनार झेलिएट, श्री. रत्नाकर गण-वीर, श्री. वसंत मून व श्री. रा. ना. चव्हाण यांचे वाचनीय लेख या पुस्तकात समाविष्ट करण्यात आले आहेत.

आपल्या अभ्यासपूर्ण प्रस्तावनेतून प्रा. पानतावणे यांची आंबेडकर विचारांवरील निष्ठा पुन्हा एकदा स्पष्ट होते. विद्रोहाचे पाणी पेटले आहे, मूल्यवेध, मूकनायक या त्यांच्या पुस्तकांतून यादृष्टीची पूर्वीच ओळख झाली आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर ही आता व्यक्ती म्हणून उरली नसून तो विचार झाला आहे. हे प्रा. पानतावणे यांचे मत योग्यच आहे. बुद्ध धर्माचा स्वीकार ही बाबासाहेबांची कृती म्हणजे मार्क्सवादाला नकार असाच त्याचा अर्थ आहे. या अनुरोधाने डॉ. आंबेडकरवाद व मार्क्सवाद यांचा मेळ घालणाऱ्या विचारवंतांच्या विचारातील कच्चे-पणा प्रा. पानतावणे उत्कृष्टरीत्या उलगडून दाख-वितात. प्रा. चिटणीस यांचा लेख ( महात्मा फुले, डॉ. बाबासाहेब आणि बुद्ध धम्म ) प्रा. पानतावणे यांच्या विचाराला बळकटी देणारा आहे. बाबा-साहेबांनी मांडलेला बुद्ध धम्म हाच भारतीयांचा मानसिक पिंड बनला पाहिजे या चिटणीसांच्या आवाहनातून आंबेडकरप्रणित बुद्ध धम्म भारतीय जीवनाची उंची वाढविणारा ठरणार आहे हा आशावाद समर्थपणे प्रकट होतो. प्रा० रावसाहेब कसबे यांचा लेख सद्यस्थितीचे उत्कृष्ट दिग्दर्शन करतो. उत्तर भारत विरुद्ध दक्षिण भारत या राजकीय वस्तुस्थितीचा ते आलेख–पट मांडतात. अलीकडे काही नेत्यांच्या मनात हा विचार का बरे घोळत असेल याचाही या लेखाने बोध होईल. डॉ. आंबेडकरांनी देशाला वारंवार दिलेल्या इशाऱ्यांकडे डोळेझाक करून भागणार नाही, हे विकट वाट आक्रमतांना पदोपदी ध्यानात येते. पण आंबेडकरऋण मानण्याची दानत अद्याप अंगी रुजत नाही त्याला कोण काय करणार ?

अर्थशास्त्रज्ञ हा बाबासाहेबांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा अतिशय महत्त्वाचा पण दुर्लक्षित असा पैलू आहे. या पैलूचे सुंदर रीत्या दर्शन प्रा० मधुकर डोंगरे यांच्या लेखात होते. आंबेडकरांच्या अर्थकारणाची प्रा. डोंगरे अशी व्याख्या करतात :

" डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचे अर्थकारण हे केवळ माणसांच्या आर्थिक परिस्थितीचे किंवा उन्नतीचे सर्वसामान्य विवेचन नाही, तर ते माणसाच्या माणुसकीच्या आणि माणूस जिथे जगतो, जे जगतो, जसे जगतो त्या सर्वांशी निगडित अशा वास्तवतेच्या उत्थानाचे अर्थकारण आहे."

डॉ. जी. एस्. लोखंडे व प्रा. मधुकर डोंगरे यांच्या लेखांत मात्र काही मुद्यांची पुनरावृत्ती आली आहे. डॉ. एलिनार झेलिएट यांनी आपल्या लेखात डॉ. आंबेडकर व म. गांधी यांच्या अस्पृश्योद्धार चळवळीवर नव्या दृष्टीतून विचार केला आहे. 'बहिष्कृत भारतातील अग्रलेख' या ग्रंथाची ज्यांनी प्रस्तावना वाचली असेल त्यांना श्री. रत्नाकर गणवीर यांचा 'डॉ. आंबेडकरांची वृत्तपत्रसृष्टी' हा लेख उजळणी ठरणार आहे. श्री. वसंत मून यांनी सादर केलेल्या बाबासाहेबांच्या एका दुर्मिळ पत्रातून बाबासाहेबांचे ग्रंथालयप्रेम किती सहज होते हे दिसेल. सार्वजनिक स्मारके निव्वळ शोभेसाठी उभारू नयेत अशी प्रेमाची–व्यवहारी सूचना डॉ. आंबेडकरांनी आपल्या देशबांधवांना परदेशात विद्याभ्यास करीत असता केली होती. श्री. रा. ना. चव्हाण यांच्या आठवणीतून डॉ. आंबेडकरांना बुद्ध धर्मासंबंधीचे आकर्षण १९३५ सालापासून होतेच या गोष्टीला दुजोरा मिळतो.

आंबेडकर साहित्याला आज निश्चित असा एक वाचक वर्ग लाभला आहे. "बाबासाहेबांचे वाङ्मय वगळता अन्य कोणत्याही वाङ्मयाला 'काऊंटर सेल' नाही, अशी दुकानदारांची व प्रकाशकांची तक्रार आहे. इतर प्रकाशकांची पुस्तके लायब्ऱ्यां-मध्ये भलेही घेतात, परंतु कोणतीही व्यक्ती स्वतःच्या खर्चाने घेऊन ती घरी संग्रही ठेवीत नाही. आज गीतेलाही काऊंटर सेल नाही आणि गीता–रहस्या-लाही नाही; आहे फक्त बाबासाहेबांच्या साहि-त्याला! किती अभिमानाने ऊर भरून येण्यासारखे हे चित्र आहे. एखाद्या पुस्तकाला 'काऊंटर सेल' असणे ही त्या पुस्तकाची महत्तता दर्शविणारी कसोटी आहे." असे नागपूरचे प्रा. मा. फ. गांजरे यांनी एके ठिकाणी म्हटले आहे आणि ते खरे आहे. आंबेडकर जयंती निमित्त विशेषांकाऐवजी अशा प्रकारची पुस्तके प्रकाशित करणे हे जास्त महत्त्वाचे वाटते. अंकापेक्षा पुस्तकसंग्रह जास्त सोयीस्कर. मुंबईपासून नागपूरपर्यंत, महाराष्ट्राच्या विविध जिल्हा वृत्तपत्रांत डॉ. आंबेडकरांच्यावर विविध निमित्ताने लेखन करणारे त्यांचे असंख्य निष्ठावंत अनुयायी आहेत. त्यांनाही अशा प्रकल्पात कोठे सामावून घेता येईल की काय याचा विचार व्हावा असे सुचवावेसे वाटते.

डॉ. आंबेडकरांनी संशोधनपर लेख व ग्रंथ लिहिले. त्यांच्या संशोधन निष्कर्षावर महाराष्ट्रात अलीकडे काही विचारवंत भाष्य करीत आहेत व त्यांच्या लेखांतून बाबासाहेबांच्या संशोधन – निष्कर्षाशी विरोधी सूर निघत आहेत. मतभेदही व्यक्त होत आहेत. अशा वेळी आंबेडकर अभ्यासकांवर फार मोठी जबाबदारी येऊन पडते. बाबासाहेबांचे संशोधन निष्कर्ष खंबीर, सबळ पुराव्यानिशी मांडणे ही यापुढील महत्त्वपूर्ण कामगिरी ठरणार आहे.

**– सतीश कुलकर्णी**

---

**'प्राथमिक आरोग्य सेवक** (वैद्यकी मार्गदर्शक)'
The Primary Health Worker,
Working Guide ( WHO ): Geneva
मराठी अनुवाद; अनुवादक– अशोक ठाकूर, भूपाळ मिठारी, विजयकुमार फरांदे; संयोजक व प्रकाशक– डॉ. रोनाल्ड, एस्. सीटन, जे. डी. कवठेकर; जनसेवा प्रकाशन, वाई ( जि. सातारा ); १९७७; पृ. २०२; किंमत ७ रुपये.

जागतिक आरोग्य संघटना (WHO), जिनिव्हा ह्या संस्थेने प्रसिद्ध केलेल्या 'द प्रायमरी हेल्थ वर्कर, वर्किंग गाइड' ह्या अत्यंत उपयुक्त अशा एका अधिकृत इंग्रजी पुस्तकाचा मराठी अनुवाद वाई येथील मिशन हॉस्पिटलने (जनसेवा प्रकाशन) प्रकाशित करून मोठेच सामाजिक कार्य केले आहे. मूळ पुस्तक इंग्रजीत असून जागतिक कीर्तीच्या तज्ञांनी ते लिहिले आहे. भारतीय परिस्थितीच्या

अनुक्रमणिका

संदर्भात मूळ पुस्तकातील काही विषय मराठी अनुवादात गाळले आहेत, तर काही नव्याने अंतर्भूत केले आहेत. पुस्तकाच्या भूमिकेत म्हटल्याप्रमाणे " प्राथमिक आरोग्य केंद्रात काम करणारा सेवक वर्ग प्रशिक्षित असतो. रोग, लक्षणे व उपचार यांविषयी ज्याला विशेष ज्ञान नाही; पण अशा प्रकारची सेवा करण्याची इच्छा आहे, अशा लोकांसाठी या पुस्तकाचा उपयोग होईल. सर्वसाधारण लिहिता वाचता येणाऱ्या लोकांच्या व सुईणींच्या अभ्यासासाठी व इतरांना माहिती देण्यासाठी हे पुस्तक उपयुक्त आहे." ह्या मराठी अनुवादात शास्त्रीय माहितीस धक्का न लागू देता मूळ पुस्तकाचा दर्जा, अधिकृतता व सुबोधता अनुवादकांनी उत्तम प्रकारे सांभाळली आहे. पुस्तकातील माहितीस चांगली रेखाचित्रे, आकृत्या व तक्ते ह्यांची जोड दिल्यामुळे पुस्तक अधिक आकलनसुलभ व उपयुक्त झाले आहे. मराठीत अशा पुस्तकाची नितान्त गरज होती आणि ती वाई येथील मिशन हॉस्पिटलच्या जनसेवा प्रकाशनाने प्रस्तुत पुस्तक प्रकाशित करून भागविली आहे. ह्या स्तुत्य उपक्रमाबाबत जनसेवा प्रकाशन, अनुवादक व चित्रकार यांचे मन:पूर्वक अभिनंदन !

प्रस्तुत पुस्तकाची विभागणी एकूण सात भागांत केली असून शेवटी ' पुरवणी ' सदरात औषधे, तंत्रे, शरीरशास्त्रीय आकृत्या व पारिभाषिक शब्द यांचा अंतर्भाव केला आहे. पहिल्या भागात ( १.१ ते १.५ ) लस टोचणे, ताप, हगवण इ. विषय, तर दुसऱ्या भागात ( २.१ ते २.५ ) स्त्रियांसंबंधीची वैद्यकीय माहिती व कुटुंबकल्याणाची माहिती आहे. तिसऱ्या भागात ( ३.१ ते ३.२ ) लहान मुलांबाबतची माहिती व उपयुक्त तक्ते आहेत, तर चौथ्या भागात ( ४.१ ते ४.४ ) भाजणे, जखमा, दंश, हाड मोडणे याबाबतची माहिती आहे. पाचव्या व सातव्या भागांत ( ५.१ ते ५.४ आणि ७.१ ते ७.३ ) पाणी, अन्न, आरोग्य, खाद्यपदार्थ, मलमूत्र व केरकचरा यांची विल्हेवाट, वहातूक व दळणवळण इ. विषयांची माहिती आली आहे. सहाव्या भागात (६.१ ते ६.१२) सर्वाधिक (बारा) विषय आलेले आहेत. त्वचारोग, कुष्ठरोग, नेत्ररोग, डोकेदुखी, पोटदुखी, जंत, अशक्तपणा, गुप्तरोग, मानसिक रोग इ. विषय ह्या भागात हाताळले आहेत. एकूण हाताळलेल्या विषयांची व्याप्ती पाहता, सर्वसामान्यपणे आढळणाऱ्या आरोग्यविषयक सर्वच विषयांची प्राथमिक माहिती या पुस्तकात नेटकेपणाने आली आहे, असे म्हणता येईल. मूळ पुस्तकात नसलेले ' कुष्ठरोग ' व ' पाणी व आरोग्य ' हे विषय ह्या मराठी अनुवादात नव्याने अंतर्भूत करून भारतीय ग्रामीण जनतेच्या आरोग्याचे यथोचित भानही संयोजकांनी राखल्याचे दिसते. पुस्तकाच्या सातव्या भागातील विषय ग्रामीण भाग, तसेच शहरी झोपडपट्ट्यांतील आरोग्याशी निगडित असल्याने त्यांचे मोल विशेष आहे.

पुस्तक फार घाईने छापून घेतल्याच्या खुणा मुद्रणदोषांच्या स्वरूपात जागोजाग दिसतात. अर्थातच एकूण पुस्तकाचा दर्जा, त्याची अधिकृतता, उपयुक्तता व सुबोधता विचारात घेता हा दोष अत्यंत गौण आहे. हे पुस्तक केवळ ग्रामीण भागासाठीच नव्हे, तर शहरभागासाठीही उपयुक्त व उद्बोधक झाले आहे. महाराष्ट्र शासनाने ह्या पुस्तकाची दखल घेऊन त्याचे वितरण जर ग्रामपंचायत पातळीपर्यंत केले, तर पुस्तकाचा मूळ हेतू तर साध्य होईलच, पण शासनाच्या प्राथमिक आरोग्य केंद्रांनाही त्याद्वारे भरपूर लाभ होईल. पुस्तकाची किंमत अत्यंत माफक असल्याने ते सहज विकत घेऊन वाचता येईल.

— य. त्र्यं. भालेराव

---

**' मराठी पॉकेट बुक्स : निवडक कथा '.** वि. स. खांडेकर; ना. सी. फडके; आचार्य अत्रे. संपादक — राम कोलारकर; प्रकाशक— किशोर कोलारकर, पुणे ४११०१८; पृष्ठे प्रत्येकी ७२; किंमत प्रत्येकी १ रुपया.

— पुस्तकांच्या वाढत्या किंमतींमुळे उत्तमोत्तम साहित्य विकत घेऊन वाचणे दिवसेंदिवस अवघड होत चालले आहे. अशा परिस्थितीत अत्यंत अल्प किंमतीत पुस्तके देणारी ' मराठी पॉकेट बुक्स 'ची योजना केवळ स्वागतार्हच नव्हे, तर अनुकरणीय ठरते. मराठी कथेचे एक रसिक आणि साक्षेपी अभ्यासक—समीक्षक श्री. राम कोलारकर ह्यांनी

संपादिलेली आणि श्री. किशोर कोलारकर ह्यांनी प्रकाशित केलेली मराठी पॉकेट बुक्स हजारो मराठी वाचकांपर्यंत पोहोचली आहेत. वि. स. खांडेकर, ना. सी. फडके आणि आचार्य अत्रे ह्या मराठीतील तीन ज्येष्ठ आणि श्रेष्ठ साहित्यिकांच्या काही निवडक कथा प्रत्येकी फक्त एक रुपया किंमत असलेल्या पुस्तिकांतून त्यांनी सादर केल्या आहेत. खांडेकर आणि अत्रे ह्यांनी स्वतःच्या कथालेखनाविषयी त्यांच्या अन्य काही लेखनात केलेली निवेदने पुस्तकांत प्रारंभीच उद्धृत केलेली आहेत. फडके–खांडेकरांच्या अनुक्रमे ४ व ५ आणि अत्र्यांच्या ८ कथा ह्या चिमुकल्या पुस्तकांतून वाचायला मिळतात. कथांची निवड कोलारकरांनी चोखंदळपणे केली आहे. 'न्याय' 'माणूस जगतो कशासाठी'? (प्रा. फडके); 'सती', 'शेवटची इच्छा', 'मुरली' (खांडेकर) आणि 'कुणी बोलायचं नाही', 'पहिले कावळे संमेलन', 'समुद्राची देणगी' (अत्रे) ह्यांसारख्या सुंदर कथा त्यांनी निवडल्या आहेत. कोणालाही सहज परवडेल अशीच किंमत त्यांनी ठेवल्यामुळे ह्या पुस्तकांना वाचकांचा फार मोठा प्रतिसाद लाभला. ह्या योजनेची व्याप्ती वाढवून नामवंत कवींच्या कविता, प्रसिद्ध एकांकिका, लघुकादंबऱ्या, लघुनिबंध असे साहित्यही देता येईल. कोलारकरांच्या ह्या पुस्तकमालेत अरुणा अंतरकर ह्यांच्या चित्रपट-समीक्षणात्मक लेखांचा संग्रहही अंतर्भूत आहे. त्यामुळे ते ही योजना केवळ कथांपुरती मर्यादित ठेवणार नाहीत, हे जाणवते. मराठीतील दर्जेदार साहित्यकृती जास्तीत जास्त वाचकांपर्यंत जाव्यात; त्या स्वतःच्या संग्रही ठेवण्याची प्रवृत्ती त्यांच्यात वाढीला लागावी ही बाब लेखकांना आनंददायक वाटेलच; परंतु प्रकाशन-व्यवसायालाही ती उपकारक ठरेल. कोलारकरांचा आदर्श समोर ठेवून अन्य प्रकाशकांनीही अशी 'पॉकेट बुक्स' द्यावी, ही अपेक्षा.

—अ. र. कुलकर्णी



अनुक्रमणिका

## वाचकांचा पत्रव्यवहार

संपादक ' नवभारत ' यांस –

नवभारत मासिकाचा या मे महिन्याचा मद्य, मद्य–निवृत्ति आणि संस्कृति या विषयावरील अंक प्रसिद्ध झाला. या अंकात माझे मित्र श्री. वि. गो. खोबरेकर यांचा ' मराठेशाहीतील मद्यपानविषयक धोरण ' हा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. या बाबतीत माझ्या सहज लक्षात आलेले तीन चार निर्देश मनोरंजक व उद्‌बोधक वाटतील म्हणून ते येथे देत आहे.

( १ ) पंढपूर येथे मुसलमानी अमदानीत व नंतर आरंभीच्या पेशवाई कालात दारूचा गुत्ता होता; पण पंढरपुरसारख्या पवित्र क्षेत्रात दारूचा गुत्ता असणे योग्य नाही, असे वाटून बाळाजी बाजीरावाने तो गुत्ता बंद केला.

( २ ) तुळजापूरच्या भवानीस निरामिष व सामिष नैवेद्य फार पूर्वीपासून चालत आला आहे. पण केव्हा तरी सामिष नैवेद्यात दारूचाही समावेश झाला. मराठेशाहीत तुळजापूर खास मराठ्यांच्या अंमलात, मला वाटते, कधीच नव्हते. ते परवापर्यंत म्हणजे निजामी राज्य बुडेपर्यंत मुघल किंवा आदिलशाही यांच्याच ताब्यात होते. पण पेशवाईत ते मराठ्यांच्या वर्चस्वाखाली होते. त्या वेळी निजामाने तुळजापुरच्या देवस्थानाची व्यवस्था करमाळ्याकडील जानोजी – सुलतानजी निंबाळकर यांच्या घारण्याकडे सोपविली होती. देवीला दारूचा नैवेद्य दाखवितात, तो बंद करण्याविषयी पेशव्यांनी निंबाळकरास पत्र लिहिले आणि त्यात काय वाटेल ते करून दारूचा नैवेद्य बंद करा, वाटल्यास देवीला कौल लावा. ती मला दारूचा नैवेद्य पाहिजेच असा हट्ट धरून बसणार नाही; पण कसेही करून देवीला दारूचा नैवेद्य दाखवितात, तो बंद करा असे निंबाळकरांना कळविले आहे.

( ३ ) पहिला बाजीराव मस्तानीच्या संगतीने मांसाहार व मद्यप्राशन करू लागला होता, असे निर्देश मराठी कागदपत्रांत आले आहेत. पण त्याच्या या व्यसनामुळे राजकारण किंवा समाजकारण यांवर परिणाम झाला होता की नाही या विषयी शंका आहे.

( ४ ) दारूपायी रघूजी भोसल्याच्या पराक्रमाला कसे गालबोट लागले व त्याचे परिश्रम फुकट कसे गेले, या विषयी फारच मनोरंजक व उद्‌बोधक माहिती उपलब्ध आहे. रघूजी भोसल्यानें १७४० मध्ये अर्काटचा नबाब दोस्तअलीखान व त्याचे सहाय्यक यांना तिरुपतीच्या पश्चिमेस असलेल्या दामलचेरवूच्या घाटीत अडवून त्यांचा सत्यनाश केला आणि वेगाने दक्षिणेस जाऊन त्रिचनापल्लीस वेढा घातला. हा वेढा चालू असताच त्याने पाँडिचेरीचा गव्हर्नर ड्युमास याला एक धमकीचे पत्र लिहून खंडणी द्या, नाही तर पाँडिचेरीवर हल्ला करून फ्रेंचांना जमीन दोस्त करीन असे कळविले. ड्युमास काही कमी नव्हता. त्याने रघूजी भोसल्यास त्याच्या धमकीस साजेसे उत्तर पाठविले– आणि पाँडिचेरी लढविण्याची कडेकोट तयारी केली. हे करीत असताना त्याने रघूजीकडे काही भेट वस्तू पाठविल्या. त्यांत रघूजीच्या आचारातील मद्य-प्राशनाचे वैगुण्य लक्षात घेऊन अतिशय उंची फ्रेंच दारूच्या बाटल्या होत्या. ती दारू रघूजी व त्याची बायको यांना एवढी आवडली, की त्यांनी आणखी ३० बाटल्या दारू मागविली. या मुलायम भेटीमुळे रघूजीचा पाँडिचेरीवर हल्ला करून ती हस्तगत करण्याचा बेत केव्हाच मावळला आणि त्याने फ्रेंचांशी दोस्ती केली. छत्रपती शाहूस ही गोष्ट कळली तेव्हा तो अतिशय नाराज झाला. पुढे रघूजीच्या बंगालवरील स्वाऱ्यांपैकी एका स्वारीत बाळाजी बाजीराव व रघूजी भोसले यांची लढाई होऊन तीत रघूजी लुटला गेला. हे वर्तमान शाहू – जवळच्या चहाडखोर व मत्सरी लोकांनी ' ब्राह्मण माजले भोसलेस लुटले ' अशा प्रकारच्या शुन्ययुक्त शब्दांत सांगितले. त्यावर छत्र. शाहू दोन दिवस काही बोलला नाही, पण तिसरे दिवशी तो उत्तरला; " माझे ब्राह्मणांनी लाथा मारल्या तरी पुरवेल; परंतु तुमची सावली लागत नाही. मद्यप्राशन करून दौलत बुडवाल." येथे रघूजीच्या दारूच्या बाटल्यांशी संबंध आहे, हे सूर्यप्रकाशा इतके स्पष्ट आहे.

– ग. ह. खरे

अनुक्रमणिका

# सार-संकलन

## परदेश

ब्रह्मदेशातून आराकानी मुसलमान शरणार्थ्यांचे लोंढे बांगला देशामध्ये येत आहेत. १० जून १९७८ पर्यंत अधिकृतरीत्या नोंदण्यात आलेल्या शरणार्थ्यांची संख्या दोन लाखापर्यंत पोचली होती.

'रोहिंग्य' ह्या नावाने ओळखण्यात येणारे हे आराकानी मुसलमान गेल्या फेब्रुआरीपासून ब्रह्मदेश सोडून बांगला देशात प्रवेश करण्याची खटपट करू लागले होते. ब्रह्मदेशाने सुरू केलेल्या 'ऑपरेशन ड्रॅगन'चा– 'दैत्य कारवाई'चा– तो परिणाम होता. पण बांगला देशाच्या सीमा व सुरक्षा दलाने सीमेजवळ जमलेल्या सुमारे दहा हजार रोहिंग्यांना तेथेच थोपवून धरले आणि ब्रह्मदेशात परत पाठविले. पण शरणार्थी परत जाऊ लागल्यावर ब्रह्मी लष्कराने त्यांच्यावर गोळीबार सुरू केला आणि त्यानंतर मात्र त्यांना थोपवून धरणे सुरक्षादलाला अशक्य झाले. ह्या प्रसंगानंतर हे स्थलांतर सातत्याने सुरू राहिले. सर्व चीजवस्तू मागे ठेवून आलेल्या गलितगात्र आणि भयभीत शरणार्थींची रीघ बांगला देशात सुरूच राहिली. सुरवातीला हे शरणार्थी उघड्यावरच राहात. आता बांगला देशाच्या सरकारने त्यांच्यासाठी शिबिरे उघडली आहेत. स्थानिक लोकांत तणाव निर्माण होऊ नयेत ह्यासाठी शरणार्थ्यांची शिबिरे त्यांच्यापासून बाजूला राखण्यात आली आहेत. त्यांची एकंदर स्थिती दयनीय आहे.

हे रोहिंग्य अनेक पिढ्या ब्रह्मदेशात रहात आहेत. ब्रिटिश अमदानीत जेव्हा ब्रह्मदेश भारताचा भाग होता तेव्हापासून त्यावेळच्या अविभक्त बंगाल प्रांतातून आणि इतर प्रांतांमधूनही अनेक मुसलमान आराकानमध्ये जाऊन स्थायिक झाले होते. १९५८ मध्ये झालेल्या शिरगणतीत त्यांच्यामधील अनेकांना ब्रह्मी राष्ट्रीयत्वाचे दाखलेही देण्यात आले होते. पण त्यांच्या मुलाबाळांजवळ असे दाखले नाहीत. आज ह्या सर्वांना घूसखोर म्हणून ब्रह्मदेशातून पद्धतशीर रीतीने हाकलून देण्याचे प्रयत्न होत आहेत असा संशय घ्यायला जागा आहे. लष्करी सैनिक घराघरांतून नागरिकत्वाचे दाखले तपासण्यासाठी म्हणून घुसतात, पुरुषांना मारहाण करतात, स्त्रियांवर अत्याचार करतात, घरांना आगी लावतात आणि एकंदरीत जीवन असह्य करून सोडतात. रोहिंग्यांना बांगला देशात पळून जाण्याशिवाय गत्यंतर रहात नाही. ही अतिशय करुण कहाणी आहे.

पण बांगला देशाच्या अधिकारी वर्गाला अशा करुण कहाण्या अपरिचित नाहीत. फक्त त्यांचे कारुण्य त्यांना आतापर्यंत जाणवले नव्हते. पाकिस्तानच्या निर्मितीनंतर शरणार्थी हिंदूंचे लोंढेच्या लोंढे भारतात येत राहिले. रोहिंग्य हे काही पिढ्यांपूर्वी तरी आराकानमध्ये बाहेरून आले होते. पूर्व पाकिस्तानातून जबरदस्तीने, पाशवी अत्याचार करून हाकलून लावण्यात येणारे हे हिंदू त्या प्रदेशाचे मूळचे रहिवासीच होते. पण त्यावेळी पूर्व पाकिस्तानची राष्ट्रीय सदसद्विवेकबुद्धी जागृत झाली नाही. त्यावेळी सबंध जग गप्प बसले होते म्हणावे लागते. सबंध जग गप्प होते. भारताचे पुढारी गप्प होते कारण पुरोगामी, डावे पक्ष पाकिस्तानात अल्पसंख्यांकांवर होणाऱ्या अत्याचारांचा निषेध करणे म्हणजे हिंदूंची बाजू घेणे, म्हणजे मुसलमानांविरुद्ध जाणे, म्हणजे जातीयवादाचा बट्टा लावून घेणे असे मानीत. तेव्हा ते गप्प होते. किंवा ह्या घटनांचे 'वर्गीय' विश्लेषण करून ह्या घटना घडल्याच नाहीत, हाडामांसाच्या माणसांवर अत्याचार झालेच नाहीत, कामगार–शेतकऱ्यांच्या पिळणुकीत सहभागी असलेल्या कनिष्ठ मध्यमवर्गीयांविरुद्ध पिळले जाणाऱ्यांनी उभारलेला हा वर्गलढा आहे हे स्वतःपुरतेच सिद्ध करण्यात ते गुंग होते. पाकिस्तानच्या निर्मितीमागे असलेल्या मुस्लिम जातीयवादातील जहाल विष ओळखणे ऐतिहासिक भौतिकतावादामध्येच नव्हे तर सर्व-








अनुक्रमणिका

साधारण पुरोगामित्वातही बसत नाही. तेव्हा पाकिस्तानात हिंदूंच्या बाबतीत जे घडत होते ते न पाहणे हेच सर्व दृष्टींनी श्रेयस्कर होते. आजही बांगला देशातील परिस्थिती मूलतः सुधारली आहे असे मानायला आधार नाही.

रोहिंग्यांच्या बाबतीत आणखी एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. 'रोहिंग्य मुक्तिफौज' ह्या नावाने एक भूमिगत संघटना ह्या प्रदेशात गेली अनेक वर्षे काम करीत आहे. कासिम राजा हा तिचा पुढारी असून आराकानचे स्वतंत्र मुस्लिम राज्य स्थापणे हे तिचे उद्दिष्ट आहे. ह्या संघटनेविषयीची किंवा तिच्या उद्दिष्टांविषयी बांगला देशाची वृत्ती काय आहे हे समजायला मार्ग नाही. पण ह्या फुटीरवादी चळवळीचा बिमोड करण्यासाठी ब्रह्मी सरकारने 'ऑपरेशन ड्रॅगन' सुरू केले असणे शक्य आहे. रोहिंग्य फुटीरवादी तर आहेतच, ब्रह्मी राष्ट्रीय प्रवाहात मिसळून जाण्याला त्यांचा विरोध आहेच; पण शिवाय आराकनच्या आर्थिक जीवनावर त्यांची पकडही आहे. बाहेरून येऊन स्थायिक झालेली वेगळ्या धर्माची एक जमात आपल्याच देशात वर्चस्व गाजवून परत आपल्या देशाचा एक भाग देशापासून तोडू पहाते, तेथे स्वतंत्र राज्य निर्माण करू पाहते ही परिस्थिती कोणता देश सहन करू शकेल ? बहुधर्मी समाजाशी समानतेच्या नात्याने एकरूप होण्याला, बहुधर्मी समाजाच्या समान नागरिकत्वात मनापासून सहभागी होण्याला आडकाठी करणारे, असे काहीतरी पारंपारिक मुस्लिम संस्कृतीत आहे का ह्या प्रश्नाची मुस्लिम विचारवंतांनी गंभीर दखल घेण्याची वेळ आली आहे. भारतीय मुसलमानांत आजही प्रभावी असलेल्या नेतृत्वाचे वळण पाहिले तर आपल्या राष्ट्रीय एकात्मतेच्या दृष्टीनेही हा प्रश्न टाळता येणार नाही हे उघड आहे.

पण ब्रह्मदेश आणि बांगला देश हे अजून भांडवलशाही समाजव्यवस्थेचे बळी असल्यामुळे ह्या स्वरूपाचे प्रश्न त्यांच्या संदर्भात निर्माण होतात असे म्हणावे तर व्हिएतनाम व चीन ह्या पक्क्या साम्यवादी राष्ट्रांमध्येही असाच प्रश्न निर्माण झाला आहे. व्हिएतनाममध्ये जवळजवळ १८ लक्ष चिनी रहिवासी आहेत. त्यांपैकी १,२०,००० चिन्यांनी उत्तर सरहद्द ओलांडून दक्षिण चीनमध्ये स्थलांतर केले आहे. ह्याशिवाय १०,००० चिनी इतर देशांत पळून गेले आहेत. गेल्या मार्चमध्ये व्हिएतनामी अधिकाऱ्यांनी सायगाव येथील चिनी व्यापाऱ्यांविरुद्ध कडक कारवाई सुरू केल्यापासून ही पळापळ वेगाने सुरू झाली आहे.

परदेशात जे चिनी रहिवासी असतील त्यांनी त्या, त्या देशाचे नागरिकत्व स्वीकारले पाहिजे अशी सक्ती त्यांच्यावर होता कामा नये अशी ह्या बाबतीत चीनची भूमिका आहे. म्हणजे चिनी सरकारने जगात जेथे जेथे चिनी लोक स्थायिक झाले आहेत तेथे तेथे त्यांचे संरक्षण करण्याची जबाबदारी स्वीकारली आहे. चीनने मांडलेला हा नवीन सिद्धांत आणि स्वीकारलेली ही नवीन जबाबदारी आशियातील अनेक देशांना अस्वस्थ करील अशी आशा आहे कारण त्यांच्यांतही अनेक शतके स्थायिक झालेले रहिवासी आहेत.

'व्हिएतनामने दहा पावले टाकली तरी आम्ही स्वस्थ राहिलो. त्यांनी अकरावे पाऊल टाकले तेव्हा आम्ही एक पाऊल टाकले. जर त्यांनी बारावे पाऊल टाकले तर आम्ही दुसरे पाऊल टाकणार' असे उद्‌गार तेंग शियाओ-पिंग ह्या चिनी उप-महामंत्र्यांनी काढले आहेत. व्हिएतनाममध्ये अडकून पडलेल्या चिनी लोकांची सुटका करून त्यांना मायदेशी घेऊन जाण्यासाठी दोन मोठ्या बोटी व्हिएतनामला पाठविण्याचा निर्णय चीनने घोषित केला. त्यानंतर त्यांनी चीनची ह्या संदर्भातील भूमिका स्पष्ट करण्यासाठी त्यांनी ते काढले आहेत. जर चीनने एकतर्फी निर्णय घेऊन सुरू केलेल्या ह्या कारवाईला व्हिएतनामकडून विरोध झाला तर चीन अधिक आक्रमक पवित्रा धारण करील अशी यांत गर्भित असलेली धमकी स्पष्ट आहे. १९ व्या शतकात ब्रिटिश साम्राज्याच्या मध्यान्हाच्या काळात कोणत्याही देशाला वठणीवर आणण्यासाठी ब्रिटन आपली एखादी लढाऊ नौका त्याच्याकडे पाठवीत असे; फक्त त्या देशाला सागरी किनारा असणे आवश्यक होते. चीनने व्हिएतनामच्या बाबतीत केलेली कारवाई याहून तत्त्वतः वेगळी नाही.

अनुक्रमणिका






व्हिएतनामने नमण्याचे ठरविले आहे. चिनी जहाजांना यायला आडकाठी होणार नाही; पण ती २० जूनपर्यंत येता कामा नयेत, ती व्हिएतनामच्या कोणत्या बंदरांना लागतील हे व्हिएतनाम ठरवील, ज्या चिनी रहिवाशांना व्हिएतनाम सोडून चीनला परतायचे असेल त्यांनी व्हिएतनामने ह्या बाबतीत केलेल्या नेहमीच्या कायद्यांचे पालन केले पाहिजे, त्यांना स्वत:बरोबर मोठ्या रकमेने पैसे किंवा बरीच मालमत्ता घेऊन जाता येणार नाही अशी घोषणा व्हिएतनामने केली आहे.

ज्या समाजात व्यक्तीची व्यक्ती म्हणून कदर बाळगिली जाते तेथे ह्या मूलभूत मूल्यांवर आधारलेल्या अनेक प्रथा आणि पद्धती असतात. सरकारच्या निरंकुश सत्तेवर त्यांची बंधने असतात व व्यक्तीला सरकारी सत्तेच्या अनिर्बंध आक्रमणापासून सुरक्षितता असते. उदा. 'कायद्याचे राज्य' असते आणि सरकारने कुणाविरुद्ध सत्तेचा बेकायदा वापर केला तर त्याला न्यायालयात दाद मागता येते. जेथे कोणत्या तरी प्रकारची सामूहिक अस्मिता – वंशीय, धार्मिक, राष्ट्रीय, वर्गीय, इ. – हेच सर्वश्रेष्ठ मूल्य असते आणि सत्ता हे सामूहिक वैभव साधण्याचे साधन आहे ह्या दृष्टीने तिच्याकडे पाहण्यात येते तेथे कोणत्याच व्यक्तीला ह्या स्वरूपाचे संरक्षण लाभू शकत नाही; त्या समूहाचा घटक असलेल्या व्यक्तीलाही नाही किंवा 'परक्या' समाजातील व्यक्तीलाही नाही. एक तर ह्या सामूहिक अस्मितेच्या भावनेची धग कायम ठेवण्यासाठी उघड किंवा छुपे शत्रू आणि त्यांच्यापासून असलेला धोका समाजापुढे सतत गाजवत ठेवावा लागतो; काळे (किंवा गोरे), काफर, शत्रू राष्ट्रे, भांडवलदार व त्यांचे हस्तक किंवा 'सामाजिक साम्राज्यवादी आणि त्यांचे हस्तक, इत्यादी. ह्या शत्रूंचा नि:पात करणे हे सरकारचे कर्तव्य असल्यामुळे त्यासाठी सरकारने आपले बळ वापरणे केवळ योग्य ठरत नाही तर ती सरकारची अटळ जबाबदारी ठरते. म्हणून पोलिस आणि लष्कर यांचा नागडा उपयोग करून निरपराध लोकांना जीवनातून उखडून टाकल्याने कुणाला धक्का बसत नाही; फक्त ते लोक रोहिंग्य असले पाहिजेत किंवा हिंदू असले पाहिजेत किंवा चिनी असले पाहिजेत किंवा निग्रो असले पाहिजेत... पण सरकारी शक्तीचा असा वापर करणारे शासक हे शस्त्र आपल्या समूहातील व्यक्तींवरसुद्धा तितक्याच अनिर्बंधपणे आणि कर्तव्यभावनेने वापरू शकतात आणि वापरतात. 'गँग ऑफ फोर' आणि तिचे सर्व छुपे अनुयायी यांचा पुरता नाश करणे हे सरकारचे परमोच्च कर्तव्य ठरते आणि निरपराध व्यक्ती जेव्हा बळी दिली जाते तेव्हा ती न्यायाला आवाहन करू शकत नाही. कारण सामूहिक हितासाठी जे करणे आवश्यक तोच न्याय असतो. तलवारीच्या बळावर जे जगू पहातात ते तलवारीनेच नाश पावतात.







'प्राज्ञ' प्रकाशन :

# ज्ञानदेव चिंतन

संपादक :

डॉ० वसंत स० जोशी

प्रस्तावना :

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

मूल्य वीस रुपये.

लिहा :

चिटणीस, प्राज्ञ पाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका






# प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

## मराठी



हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, २१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ वाई यांचे करिता तेथेच प्रसिद्ध केले.